٢١٤
ش ٠ م

شرح الشرح ، تأليف محمد شريف بن محمد الحسيني؟
بخط ميرزا ... ؟ في القرن الثاني عشر الهجري
تقديرا .

١٤٢ ق ١٩ س ٥ر٢٣×٥ر١٤ سم

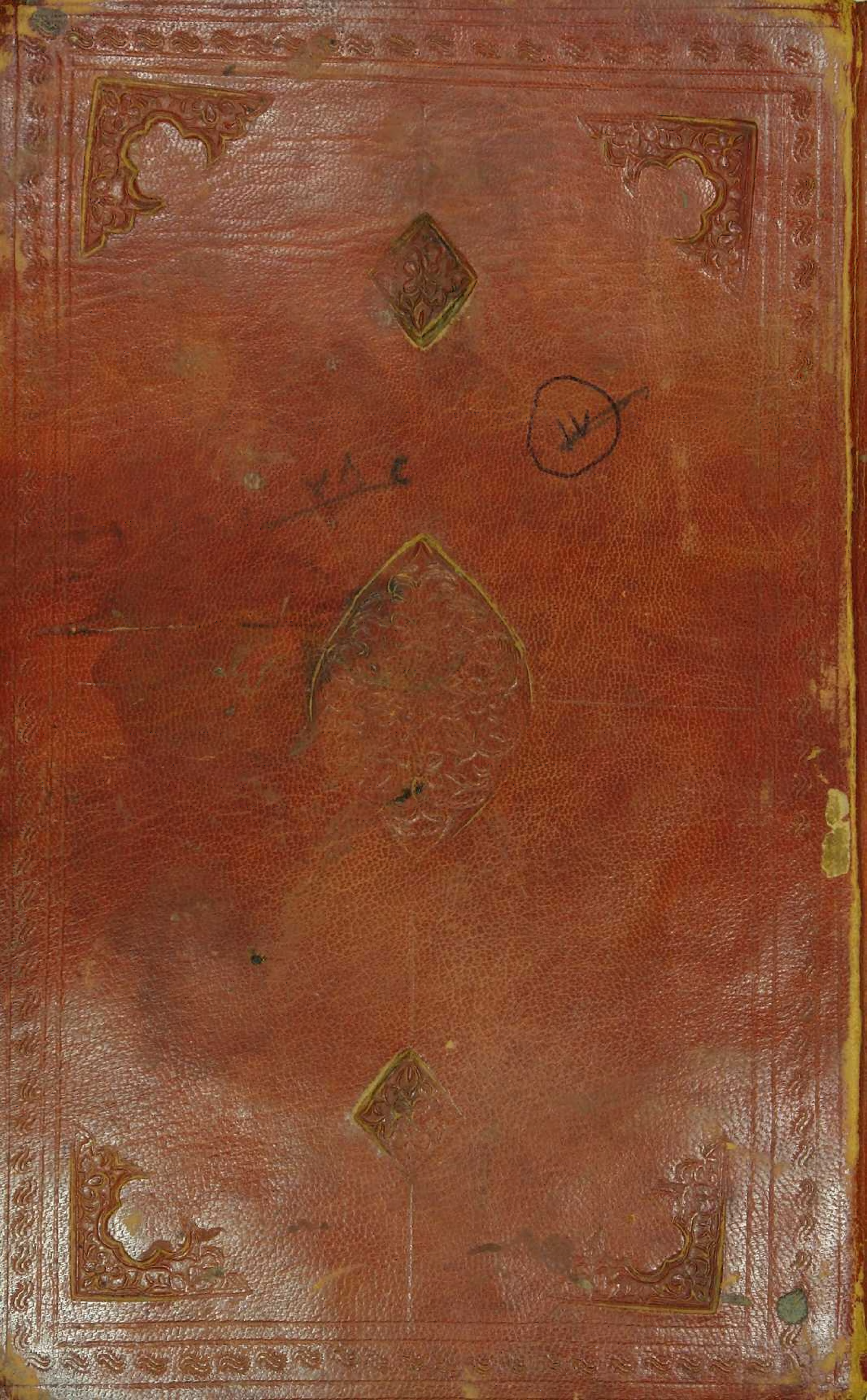
نسخة حسنة ، بعض الأوراق منفرطة ، خطها
٧٦٤٣ تعليق حسن ، طبع في بلاد العجم سنة ١٣١٤هـ .

الازهرية ٣ : ١٨٠

١- أصول الدين أ- المؤلف ب- الناسخ
ج- تاريخ النسخ د- حاشية محمد شريف على
شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية
هـ- تعليق على شرح الدواني على العقائد
العضدية

ف ٢/١٥٩٧
١٤/٧/٥


٧٦٤٧



[illegible]

شرح الشرح ساقه الله للملك الحق المبين الى ان دخل في ملك ملك
شهاب الدين بن بهاء الدين

شرح عقائد عضديه

نمره ٢٨

شرح عقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

مطلع آيات كلام قديم خير كلام * نطق به في الليالي والايام * حمد من وفقنا لتحقيق عقايد الاسلام * وتدقيق المرام لاولي الافهام * وافضل صلوة وسلام يتوسل بهما الى الوصول الى دار السلام هو الصلوة والسلام على خير الانام * وعلى آله واصحابه البررة الكرام * اما بعد فيقول العبد الضعيف المحتاج الى عناية الملك الغني القوي محمد شريف ابن محمد الحسيني العلوي هداه الله الى صراط المصطفوي لما كان شرح العقايد العضدية لافضل المحققين واكمل المدققين جلال الملة والدين محمد بن اسعد الصديقي روح الله روحه بالروح الحقيقي مشتملا على خلاصة الافكار ولكن كان اخذ مرامه من كلامه في بعض عباراته واشاراته متعسرا فاردت ان اعلق عليه تعليقا يكون كالشرح له للتيسير ما تعسر فالقي على ان اسمي هذا التعليق بشرح الشرح فسميته به * غيبت از خود دو شتم بودم خموش * تا كه اندر گوش از فرح بيرون گشت * از پي تاريخ اين زيبا كتاب * جل شرح الشرح ميآمد خطاب * گشت شرح الشرح را زين نام او * خير باد آغاز او انجام او

قوله يا من وفقنا لتحقيق العقايد الاسلامية وعصمنا الخ اعلم ان التحميد له طرق كما شاهدت في الكتب من قولهم الحمد لله او لله الحمد وامثال ذلك من العبارات التي عبر بها عن الذات الاقدس الامجد بالاسم الظاهر وقد يعبر عنه سبحانه بلفظ الخطاب كما في لك الحمد ففي التعبير بلفظ الغيبة اشارة الى انه سبحانه متعال عن ان يكون مشاهدا كما هو مرتبة الخطاب على الوجه الاكمل فكان لما نظر الى نفسه فقال بلسان حاله يا ترابا ورب الارباب ومن عبر بالخطاب نزل توجه الى جنابه سبحانه منزلة المشاهدة كما قال سيد المرسلين وهادي المضلين وامام المصلين احبب الله كانك تراه فكان الحامد غمض عينه عن نفسه ونظر الى ما قاله سبحانه نحن اقرب اليه من حبل الوريد واختار العلامة الخطاب بحرف النداء لانه شاهد جريته في ملاحظة كمال سبحانه بحيث وجد كل كما اراد ان ينسبه اليه سبحانه نقصا وكل قدرة عجزا وكل لسانه قاصرا عن بيانه فاعترف بالعجز عنه وعرف حاجته العناية منه الى ما هو الاهم من ساير المطالب كلها وهو الوصال لاكتساب الفيض الاقدس الامجد صلى الله عليه وسلم وعلى آله واصحابه الفائزين بالسعادات من الازل الى الابد وهذا الغرض يستفاد من حرف النداء اذ المقصود بالنداء هو المذكور بعده والنداء وسيلة له واختار من نعوت الجلال التوفيق لتحقيق العقايد والعصمة عن التقليد لانه نعمة عظيمة وعناية جسيمة ووسيلة للسعادة الباقية وفيه كما انه رعاية لبراعة الاستهلال فطوبى لمن شرفه الله تعالى بهذه الرتبة العظمى وكرمه بهذه الكرامة العليا فان التقليد وهم والتحقيق يقين والتحقيق هو تحصيل المعرفة من الدليل البرهاني والتقليد هو اتباع الغير في القول او الفعل ولو حصل من التقليد جزم وطلع شمس اليقين من افق التقليد فهو في معرض الافول فهذا اليقين والوهم سواء ولله در من قال * چند محجوب نشيني بگمان دگران * خيمه در ملک يقين زن که گمان خبري نيست * والمراد بالعقايد الاسلامية هو المعتقدات التي يجب ان يعتقدها اهل الاسلام وبالاصول الكلامية هو الضوابط التي يبحث عنها في علم الكلام والفروع الكلامية هي الجزئيات المستنبطة من تلك الكليات قوله المؤيد بقواطع الحجج والبرهان وصف بالتأييد بقواطع الحجج اشارة الى ان نبوته صلعم كانت ظاهرة جلية

لم يحتج الى اقامة الحجة الالمن ضعفت فطرته كما قال بعض السعداء لما نظر الى وجهه صلعم
هذا الوجه لا يكون كاذبا اعلم ان الظاهر ان اضافة القواطع الى الحجة من قبيل
اضافة الصفة الى موصوفها مثل اخلاق ثياب فمعناه الحجج القاطعة وكذا
قوله لو مع السيف والمراد بالحجج القاطعة الآيات البينات من القرآن والبرهان
عبارة عن سائر المعجزات ويحتمل العكس ويمكن ان يكون البرهان عطف
تفسير للحجج ويكون المراد منهما جميع المعجزات ان جاز تفسير الجمع بالواحد ثم
لا يخفى على المطلع باساليب الكلام انه لو جمع السيف في مقابلة الحجج لكان
انسب قوله وعلى آله واصحابه اعاد كلمة على مع ان العطف مغن عنها للرد
الشيعة الشنيعة فانهم يلتزمون الترك ويتمسكون فيه بحديث واهل السنة
والجماعة لما لم يجدوا في الاحاديث الصحيحة الصريحة اعادة كلمة على حكموا بان متمسكهم موضوع
وايضا من اصول الاسلام ان ترك السنة مخالفة للمخالفين سنة ومعنى الآل
والاصحاب لشهرته غني عن البيان قوله الشرح تذكير الضمير بتاويل المتن رعاية
لمقابلة الشرح قوله وافيا بحل المعاقد الاولى والتفصي عن المضايق اعلم ان خفاء
المعنى يحتمل وجوها ثلثة احدها ان يكون المعنى خفيا باعتبار نفسه لدقته والثاني
ان يكون جليا ظاهرا في نفسه لكنه عبر عنه بعبارة فيها تعقيد فمعنى الكلام
المعقد خفي باعتبار اخذه منه والثالث ان لا يكون المعنى من المعاني
الاول للفظ بل من المعاني الثانية او الثالثة فهذا المعنى يحتاج الى ان
ينتقل من اللفظ الى المعنى المنطوق ثم منه الى المعنى الثاني ثم منه الى المعنى
الثالث ووسطة الانتقال قد يكون جلية وقد يكون خفية فالمعاقد والمغالق

ان شرط ينطقهم ... [illegible]
لا على سبيل الاختصاص نطقه ... [illegible]
كقوله ... [illegible] حال العقد
وآخره حيفه ... [illegible]
حال على ... [illegible] نطقه واشتره
جيفه ... [illegible] مطول

والمغالق والمضايق اشارة الى هذه المراتب الثلثة من الخفاء فلك ان تحمل ايا
باى وتحقيق المقاصد عبارة عن جعل ما قصده محققا فهو عام فالاليق ايراد
اخر لكن لما اراد بالمعاقد هو الاهم بيانه قدمه وموافقة للمقاصد بالمعاقد
اقتضت ذكرهما معا فلهذا ذكرها ههنا قوله ولم استرسل مع ذلك في شعب القيل والقال
كما هو دأب اهل الجدال اه يعني ان عادة اهل الجدال انهم يشتغلون بتكثير الاقوال
بانهم يقولون كذا قال فلان وكذا قال فلان لو كذا قيل في كتاب كذا او كذا قيل
في رسالة كذا والحاصل انهم ينقلون ويقلدون غيرهم ولا يتبعون فيما قالوا
ويسلكون مسلك التقليد ولا يذهبون الى الطريق التحقيق وينهجون بان يكون
صورة الاستدلال مستقيمة وانا لم استرسل مع ذلك الشرح في شعب القيل
والقال ولم اسلك هذا المسلك بل اتبعت الحق الصريح وان خالف لغير المشهور اه
وخلاصته انه ادعى انه محقق لا مقلد كما قال في اول الخطبة يا من وفقنا قوله
وعلى هذا الاستدلال من اوحى اليه اه هذا انقض باعتبار الجامعية بان من اوحى اليه
ما يحتاج اليه نبي ولم يصدق تعريف النبي عليه فيكون قوله الا ان يتلطف جوابا عنه
كما حمل عليه استاذ المحقق والنحرير المدقق رحمه الله رحمة واسعة ويحتمل ان يكون
اشارة الى ان مثل هذا الشخص قد يسمى بالنبي فحكم الشارح اولا بعدم كونه نبيا
لعدم صدق تعريفه منزاع عن الحكم المذكور بتجويز التلطف ولنا في تعليقاتنا التي علقناها
على هذا الشرح في سالف الزمان في شرح هذا المقام تفصيل فان اردت التفصيل
فارجع اليه قوله اشتقاق من النبأ بمعنى الخبر او من النبوة بمعنى الارتفاع ان
النبي فعيل بمعنى الفاعل فلو في اللغة اما بمعنى المخبر او المخبر او بمعنى الارتفاع المطلق

وفي الاصطلاح انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لخ والمفهوم الاصطلاحي خص مطلق من المعنى اللغوي كما لا يخفى فيكون من قبيل نقل من العام الى الخاص فيكون المقابلة بينهما وبين النقل من النبي بمعنى الطريق من وجهين احدهما ان الاشتقاق معتبر في الاولين بخلاف الثاني وثانيهما ان النقل في الاولين من العام الى الخاص وفي الثاني من المباين الى المباين قوله واللام في النبي للعهد الخارجي والمعهود هو نبينا صلى الله عليه وسلم بقرينة خصوصية القايل والمقول قوله المراد به الفرد الكامل يعني يحتمل ان يكون اللام للجنس ولما كان الفرد الكامل لهذا الجنس هو نبينا صلعم فذكر الجنس كانه ذكر هذا الفرد وكانه ادعى ان هذا الجنس لا فرد له الا هو وهذا القدر من الذكر يكفي في المقام الذي يكتفي فيه بمجرد الظن قوله السين اما للتاكيد فان الحكم ان قوله صلى الله عليه وسلم ستفترق امتي ثلثا اما اخبار عن وقوع الافتراق بعد زمان التكلم بهذا الاخبار قريبا منه كما هو مفاد كلمة السين حقيقة واما الاخبار عنه بانه يقع البتة لا يتصور ان لا يقع حاصله هو الاخبار عن تحقق الوقوع من غير ان يراد قرب الحصول من زمان التكلم وهذا هو المعنى المجازي للسين ولا بد من المناسبة بين المعنى الحقيقي والمجازي والمناسبة هي ان ما هو متحقق الوقوع قريب حكما ولهذا قالوا اما اقرب ما ات وما ابعد ما هو فات فمتحقق الوقوع الذي استعمل فيه السين في حكم قرب الوقوع الذي هو معناها الحقيقي وانما قدم احتمال المجاز على الحقيقة مع ان الحقيقة احق بالتقديم لان الافتراق المذكور لو كان واقعا قريبا من زمان الاخبار فالظاهر ان يكون ظاهرا منقولا ولم ينقل وقوع هذا الافتراق قريبا منه فالحقيقة غير ظاهرة والمجاز ظاهر فلهذا

فلهذا قدم احتمال المجاز على الحقيقة ثم لا يخفى ان الترديد بين الحقيقة وغيرها بناء على احتمال وضع القرينة للحقيقة وعدمه او القرينة مطلقا اعلم ان كون السين للتاكيد على ما قلنا باعتبار تاكيد نسبة الحدث الى فاعله مثل التاكيد الذي يستفاد من كلمة ان مثل ان زيدا قايم فانها تفيد تحقق وقوع قيام زيد ولهذا يقال ان لتحقيق مضمون الجملة الاسمية والمضارع يفيد وقوع الافتراق والسين تحقق ذلك الوقوع فيفيد تحقق الوقوع فالسين مستعمل في تحقق الوقوع وكان وضعه لقرب الوقوع لمناسبة ان ما هو متحقق الوقوع قريب ثم لا يذهب عليك ان المخبر اذا علم وقوع الحدث في الحال واراد ان يخبر عنه وقوعه فيه يأتي بعبارة دالة عليه مثلا يعبر بالمضارع المقرون بالقرينة الحالية كاللام في قوله ليضرب او يضرب الآن ولا يجوز ان يعبر بعبارة دالة على خلاف ذلك لان الكلام ح يكون كاذبا واذا اراد الاخبار عن وقوعه في الاستقبال مطلقا يعبر بعبارة يفيد الاستقبال مطلقا كان يقول يفعل بعد واذا اراد الاستقبال القريب يورد ما يفيد القرب كالسين كما يقول سيفعل واذا اراد البعيد يورد ما يفيد البعد كما تقول سوف يفعل وكذا الحال في الماضي فلا يجوز ان يعبر بعبارة الاستقبال القريب مع العلم بانه لا يفيد الا على سبيل التجوز في العبارة الدالة على الاستقبال القريب حقيقة لخ فيه مع العلم ببعد وقوع الافتراق لا يجوز ايراد السين الا بالتصرف فيه بان يستعمل في تحقق الوقوع لمناسبة ان متحقق الوقوع وان كان بعيدا يعد قريبا بل حالا بل ماضيا كما تقرر في الكتب ان المضارع المتحقق يعبر عنه بالماضي فاذا جاز

الترديد

لحقيقة ... و ... [illegible]

من كلمة ان مثلا في قولنا ان زيدا لخ

التعبير عن المضارع المتحقق الوقوع بالماضي لجاز التعبير عنه بالحال او الاستقبال ايضا
بالطريق الاولى قوله كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى اعلم ان هذا وعد
للعطايا الدنيوية لكمال النفس وظهور الامر واعلاء الدين والنعم الاخروية
مما لا يعرف كنهه كما قال في البيضاوي فيكون وقوع ذلك الاعطاء في المستقبل
بعيدا فيكون كلمة سوف مستعملة فيما وضعت له فاللام لا يكون مستعملة فيما
وضعت له بل يكون تاكيدا كالسين في ستفترق فيفيد اللام ان الاعطاء
واقع لا محالة كما قال في البيضاوي وجمعها مع سوف للدلالة على ان الاعطاء
كائن لا محالة وان تاخر حكمه فاللام التي كانت موضوعة للوقوع الحال استعملت
في تحقق الوقوع لمناسبة ان ما هو متحقق الوقوع وان كان وقوعه بعيدا
واقع في الحال قوله او بمعناه الحقيقي اشارة الى ان لم يعني ان المانع من الافتراق
والاختلاف الآن اشراق انوار حيوته صلى الله عليه وسلم فان ظلمة الافتراق
الامتناع لجامع سطوع انوار حيوته نور الله جميع العالمين بها ابدا
الآبدين فاشار بادخال السين ان المانع سيرتفع ويقع الافتراق عن قريب
لكن بتراخ مهلة بعد ارتفاع المانع اذ كمال القرب تعهد لحيوته ايضا مانع
فيكون السين اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حيوته صلى الله عليه
وسلم هذا كما يقول من هو بوجوده نظام في الامور بين احبائه واخوانه
اليوم او غدا لا يبقى هذا النظام وينفسخ سلسلة هذا الانتظام اشارة الى
ان حيوته سبب لهذا او سيقع انتفاء هذا السبب قوله وما يتوهم من انه ان
حمل على اصول المذاهب فهي اقل من هذا العدد وان حمل على ما يعم الفروع ان حمل

لا اعطاء

كان وقوعه

لامتناع لجامع سطوع

تحدث مهلة بتبوته

٥

حمل السين على الحقيقة فيكون ستفترق اخبارا عن وقوع الافتراق قريبا فلا بد
ان يكون هذا الافتراق واقعا قبل هذا الزمان الذي نحن فيه بازمان كثيرة
فلو اريد اصول المذاهب لم تبلغ الى هذا العدد وان اريد الاصول والفروع
يزيد عليه واما على تقدير السين للتاكيد فلا وجه لهذا الايراد اصلا لانه لم يعين
وقت وقوع الافتراق من الازمان الاستقبالية حتى يقال على تقدير
ارادة الاصول انها لم تبلغ هذا العدد فالايراد لا يتصور الا بعد انقضاء
جميع الازمنة الاستقبالية وعدم الوصول الى هذا العدد فالجواب بقوله
توهم لا استناد له لجواز كون الوصول اه حاصله ان المراد هو الاصول وفروعها
لم تبلغ الاصول هذا العدد كلام بلا دليل لان عدم وجدانك لا يستلزم
العدم فعدم الدليل لا يكون دليلا للعدم على ان الاخبار بالسين يفيد
ان الافتراق الذي تبلغ الى ثلث وسبعين يقع قريبا من زمان الاخبار
ولا يدل على ان المبلغ واقع عن قريب لان السين تعلق بالافتراق لا بتبلغ
الافتراق بثلث وسبعين فالايراد المذكور لا يرد ولو سلم ايضا كما في صورة كون
السين للتاكيد الا ان يقال قد تقرر في الاصول ان المصدر مفرد ولا يقع الا
على الواحد حقيقة وحكما والواحد الحكمي جميع الآحاد بحيث لا يشذ عنها شيء والوقوع
على الاول لا يحتاج الى النية وعلى الثاني يحتاج الى النية فذكر العدد ههنا قرينة
على ان المراد بالافتراق هو الواحد الحكمي الذي هو الافتراق البالغ الى ثلث وسبعين
فالاخبار عن وقوع الافتراق هو الاخبار عن قرب وقوع المبلغ المذكور
ثم لا يخفى عليك ان مقصود المتوهم من الترديد اما حجة مستفاد من مفهوم

لا يبلغ

الحديث اما من غير تفتيش من معنى السين او بعد تفتيش معناها مثل الترديد الذي
سيأتي في كون كلاهما في النار او استدلال على كون السين للتاكيد نفي كونها
للاستقبال القريب وفايدة هذا الاستدلال تصحيح ارادة الاصول فعلى الاول
كون ما ذكر توهما لا مستند له ظاهر اذ على تقدير عدم التفتيش او بعد حمله على التاكيد
لم يتعين وقته حتى يقال مضى وقته ولم يبلغ هذا العدد كما سلفنا وعلى تقدير
ارادة الاستقبال القريب لقال من اين علمت انه مراد لم لا يجوز ان يكون
التاكيد مرادا وعلى تقدير ارادة الاستقبال القريب لم قلت انه يبلغ كما سلفنا
وعلى الثاني كونه توهما لا مستند له باعتبار ان حكمه بان الاصول لم يبلغ هذا العدد
حكم بلا دليل كما حققنا يعني ان صحة ارادة الاصول الآن موقوف على التاكيد فهذا
جواب باختيار الشق الاول من الترديد المتوهم قوله وقد يقال لعلهم في بعض الاوقات
بلغوا هذا جواب عن كلام المتوهم باختيار كل واحد من شقي الترديد لكن على تقدير
ان يحمل كلامه على مجرد الاستفهام من غير تفتيش بكلمة السين او بعد التفتيش وحمله
على التاكيد حاصله ان مقتضى الاخبار وصول الافتراق الى هذا العدد في بعض
الاوقات فلو لم يصل وقت اصلا الى هذا العدد يقع الاشكال ولا دليل
على عدم الوصول لعلهم بلغوا هذا العدد في بعض الاوقات فلو اريد اصول
المذاهب وسلم كونها اقل من هذا العدد في هذا الوقت لا يضر لان وقت البلوغ
لم يتعين ان يكون قبل هذا الوقت حتى ان يكون عدم البلوغ في هذا الوقت
مضرا ولو اريد الاعم منها ومن الفروع وكان الاعم اكثر من ذلك لا يضر ايضا
لان ذكر العدد لا ينفي الزيادة كما قال المحقق المنتمي الى المغفرة الباري مولانا

حاشيته ١٢

مولانا عبد الغفور اللاري في حاشيته على الفوائد الضيائية حيث قال الشارح في شرح
قول المص وجوبا في اربعة مواضع تخصيصها بالذكر ليس للحصر ذكر الجمهور ان ذكر
العدد لا يقتضي الحصر فقوله وان زادوا اشارة الى الثاني وقوله او نقصوا اشارة
الى الاول اما على تقدير حمل كلام المتوهم على الاستدلال على نفي المعنى الحقيقي او على
مجرد الاستفهام بعد التفتيش وحمله على القرب فلما كان حاصل كلامه ان السين
بعد ما كان مفيد للقرب يلزم ان يكون هذا العدد حاصلا قريبا من زمان
الاخبار فلو اريد اصول المذاهب لا يستقيم لانها اقل من هذا العدد فالجواب بانه
يجوز ان يكون حاصلا لم قلت انه لم يحصل موجه كما قال الشارح بعد هذا المجيب لما علم
كون الاصول اقل من هذا العدد كما افاد وقوله او نقصوا لا يتيسر له الجواب باختيار
الاصول نعم له ان يجيب باختيار الاعم كما سبق ان ذكر العدد لا يفيد الحصر فلا
ينفي الزيادة فلا ضرر في كون الاعم اكثر منه فالفرق بين جواب الشارح بعد هذا
الجواب ان جواب الشارح جواب باختيار الشق الاول فقط لكن على جميع احتمالات كلام
المتوهم وهذا الجواب جواب باختيار كلا شقي الترديد لكن لا على جميع الاحتمالات
كلامه فانه على تقدير كون السين للقرب لا يصح هذا الجواب باختيار الاصول
ثم لا يخفى عليك ان ذكر هذا العدد اذا لم يكن للحصر فلا بد لتخصيص هذا العدد لنكتة
من وجه لعل وجهه ان الاختلاف الواقع فيما بين هذا العدد اختلاف معتد به
بخلاف الاختلاف الواقع فيما زاد عليه فيما بينهم وفيما بينهم وبين هذا العدد ولهذا
اسقط عن درجة الاعتبار فان قيل لا شك ان المقصود من سوق الحديث بيان
احوال الفرق فعلى هذا لا يتيسر حال ما زاد عليهم من الفرق قلنا على تقدير الزيادة

عليه ١٢

لا يكون ضمير كلها راجعا الى الثلثة وسبعين بل يكون راجعا الى الامة المفرقة وما زاد
على الثلثة وسبعين داخل في الامة المفرقة فيكون حاله مبنية ومعلومة ولئن
قيل فعلى هذا الوجه الذي ذكرته لتخصيص هذا العدد بالذكر يمكن ان يلتزم له ان عدد
الفرق ليس زائدا على الثلثة والسبعين لان المراد من الفرق الفرق التي بينهم
مخالفة معتدة بها والزائد على الثلثة والسبعين ليس كذلك فنقول فحينئذ لا يكون
الزائد منظورا اصلا فلا يتبين حاله وقد عرفت ان سوق الحديث لبيان احوال
الفرق الا ان يقال ارجاع كلها الى الامة المفرقة على هذا التقدير ايضا يدفع
الاشكال لان المجموع ان اعتبر في الافتراق كون الفرقة المفرقة به بحيث يكون
المخالفة بينها معتدة بها فهذه الفرق لا يكون الا ثلثا وسبعين فرقة فحصر الفرق
في هذا العدد لكن قصد الحصر لا يستلزم عدم ملاحظة ما زاد عليه بل يستلزم ملاحظته
بانه ليس فيه مخالفة معتدة بها فلا ان يلاحظ المجموع وحكم عليها بانهم في النار الا واحدا
فان قلت ما معنى كون الاختلاف في هذا العدد معتدا به وكونه فيما زاد عليه
غير معتد به فان ما زاد عليها من جملة الاصول كلا او بعضا او من جملة
الفروع فعلى الاول كيف لا يكون الاختلاف بينهم معتدا به وعلى الثاني هذا
الفروع اما فروع اصول ليست داخلة في العدد المذكور فيلزم كون بعض
الاصول خارجا عن هذا العدد والمفروض خلافه وايضا يلزم كون الاختلاف
فيما زاد معتدا به واما فروع اصول داخلة في العدد المذكور فاي فرق بين هذه
الفروع الزائدة والفروع الداخلة حتى يكون الاختلاف في الاول غير معتد به
وفي الثاني معتدا به قلت لا يخفى على المتامل الذكي ان الاصول مخالفة بالمخالف

المفرقة

يلتزم له

بالمخالف المعتد به وكذلك فروع كل اصل مخالفة لفروع اصل اخر بتلك المخالفة التي
بين فروع اصل واحد بعد اشتراكها في ذلك الاصل يحتمل ان يكون في امور يكون
بينها كمال التباعد ويحتمل ان لا يكون كذلك فالمخالفة المعتد بها عبارة عن الاول
وغير المعتدة بها اشارة الى الثاني فيكون حاصل الكلام الموجب للتخصيص ان الفرق
الزائدة من فروع الاصول الداخلة لكن الاختلاف بين هذه الفروع حتى لا
ان يكون من قبيل المخالفة التي ذكرناها في الاحتمال الثاني من المخالفة التي بين فروع
اصل واحد فهذه الفروع كانها داخلة في الفروع الداخلة في العدد المذكور
لكونها مندرجتين تحت اصل واحد وعدم التباعد وكثرة التقارب فان قيل
اذا كان المراد من الفرق اعم من الاصول والفروع فاللازم من الاستثناء
ان يكون واحدة منهم ناجية فيلزم ان يكون بعض الاشاعرة ناجية لا كلهم
وهو خلاف المقرر المشهور قلنا لما كان المستثنى منه جامعا لجميع الاصول
والفروع فالمستثنى الذي اخرج منه اصل واحد من الاصول هم الاشاعرة
فاذا خرجت الاشاعرة من الحكم السابق خرجت فروعها معها فيكون جميع الا
شاعرة فرقة ناجية وايضا يمكن ان يقال ليس معنى ارجاع ضمير كلها الى الامة
المفرقة ان الفرق كلهم في النار لا فرقة واحدة بل معناه ان كل احاد الامة
الموصوفة بالافتراق في النار الا احادا واقعة تحت طائفة واحدة وهم الذين
هم على ما انا عليه واصحابي فالمستثنى بالحقيقة افراد هذا المفهوم فكانه قال الا
الذين هم على ما انا عليه واصحابي وهذا المفهوم صادق على جميع الاشاعرة وعلى تقدير
ارادة الفروع فقط وعدم اعتبار الاصول منهم اذ الاصول ليست غير

جامعا

الفروع المندرجة تحتها اجاب عن هذا الايراد بهذا الطريق قوله صلى الله عليه وسلم كلها
في النار نحو اعلم ان الامة المرحومة كانوا في عهده صلعم متبعين للسنة البينة
الرضية المرضية صلوات الله وسلامه على صاحبها اتباعا عاريا بحيث لم يكن للمخالفة
لها مساغ ومقتبسين من انوار النبوة الصادرة من مشكاة التبليغ والا
بلاغ مجتنبين عن البدع والا هو المخالفة للمبين من البلاغ ثم وقع الخلاف
من البعض اولا في بعض الامور الاجتهادية ثم وثم حتى بلغ على سبيل التدريج
عدد المخالفين في الفروع الاجتهادية والاصول الاعتقادية الى ثلثة وسبعين
والفرقة الواحدة منها هذه الفرقة الباقية على الحالة الاصلية التي هي الاتباع
بظواهر السنة والاجتناب عن البدعة فافاد السيد السند الشفيق للامة عليه وعلى
اله الصلوة والسلام والتحية ان الفرق الباقية على الحالة الاصلية لتمسكهم بالسنة
لم يقعوا في الضلالة فلم يستحقوا العقوبة بخلاف من سواهم فانهم لما تركوا
السنة واتبعوا البدعة فضلوا واضلوا فاستحقوا العقوبة هذا معنى قوله صلعم
كلها في النار الا واحدة يعني ان كل واحد من الملل الحادثة من المخالفة بهذه
ملة باطلة فكل من اتبع الملة الباطلة فخرج من الحق مستحق للعقوبة ومخالفة تلك الملل الثلث
متفاوتة باعتبار الاصول والفروع فان كانت بحيث يجر الى الخروج من ربقة
الايمان فمن اختارها يكون داخلا في النار مخلدا كما وقعت من بعض طوائف
الشيعة خذلهم الله وان لم يكن كذلك فالتابع لها يكون عاصيا فيستحق العقوبة
من غير خلود فعصيان التابعين للملل الباطلة هو اختيارهم اياها واتخاذ
اتيانهم بما تقرر في ملتهم الباطلة من الامور المخصوصة بها المخالفة للملة الحقة

المرحومة

٨

الحقة من العقائد الفاسدة والاعمال الباطلة وايضا تركهم للامور التي يؤتون
فيها للملة الحنيفية وطاعتهم ترك اهل [illegible] ترك الامور المخصوصة بها واتيانهم لما تقرر في
الملة الحنيفية واما التابعون للملة الحنيفية هم اهل السنة والجماعة فمتابعتهم لتلك
الملة الحنيفية ليست بمعصية بل طاعة مقتضية لنيل الثواب فبحيثيتها هم ليسوا
بمستحقين للعقاب بل يستحقون للثواب فمعصيتهم ليست الا بترك الامور التي امر بها
او نهي عنها في تلك الملة فالمقصد من هذا الكلام ان مخالفة تلك الملة الحنيفية سواء
كانت في الاصول الاعتقادية او الفروع الاجتهادية معصية يستحق تاركها
العقوبة فعليكم بهذه الملة واتباع السنة واياكم والمحدثات فعلمت مما حققنا
انه لم يكن في فهم ما افاده صلعم اشكال فمن استشكل فقد وقع فيه قلة التدبر
وكذا من اجاب باعتبار قيد حيثية الاعتقاد ولم يتعمق نظره وحمل الاعتقاد
من على المعنى الاعم بانه يراد به الاعتقاد بحقية الملة بعيد غاية البعد مع انه
لا يلايم ذيل الكلام لا يخفى عليك ان استحقاق الدخول في الفرقة الباطلة على ما
حققنا يتحقق بوجوه احدها اتباع الملة الباطلة وثانيها الاعتقاد بالعقايد
الفاسدة وثالثها العمل بالاعمال الباطلة المتنافيات من الثلثة ثمة و
مجموع الثلثة احتمال رابع فيرتقي اسباب الدخول فيهم الى سبعة واحد منها
وهو الثاني ما اختاره الشارح وعلى اي من هذه الاحتمالات يصح الايجاب الكلي في
المستثنى منه بحفظ الصدق في اهل الباطلة والسلب الكلي في المستثنى وظهر انما
هو الاول وعليه المناط ولا تغفل عن ضم المعصية المشتركة بين الفرقة الحقة والفرق
الباطلة لكل واحد من هذه السبعة فيحصل سبعة اخرى قوله فلا يرد انه لو اريد

خلودهم فيها الى الابد بعيد جدا ينبغي ان كان مدار الفرق بين المستثنى منه باعتبار
خلودهم وعدمه فالحكم في المستثنى وان كان حقا كان الحكم في المستثنى منه لا يكون لكن لا
حقا وان كان الفرق مبنيا على ان في المستثنى منه دخولا في الجملة بخلاف المستثنى
فانه لا دخول فيه اصلا فاما ان يلزم عدم العصيان مطلقا في المستثنى او مغفرته
فيه مطلقا الاول غير واقع بالضرورة والثاني بعيد جدا فعلم ان الحكم على هذا ان
كان صحيحا في المستثنى منه لكنه غير صحيح في المستثنى فيفهم من تقرير الشارح الا
يراد انه اراد بالمعصية ترك العمل وحمل المعصية على اخذ الملة الباطلة وعلى
سائر ما ذكرنا واراد بالدخول معناه الحقيقي لا الاعتقادي والا لكان الحكم الكلي في جانب
المستثنى منه ورفعه في المستثنى حقا كما حققناه وان فرق بينهما بارادة الا
بجانب الكلي في المستثنى منه ورفعه في المستثنى فلا بد ان يلتزم انه لا مطيع في الاول
ولا تائب فيه ولا مغفرة في حقه اصلا وهو البعيد جدا الا ان يبني الكلام على
ما حققناه ويراد السلب الكلي في المستثنى لا السلب في البعض والايجاب
في البعض لكنه لا يوافق تقرير الشارح كما قررناه قوله ولا يبعد ان المراد استقلال
كلمتهم الى قوله تصحيحا في تصحيح العقائد اعلم ان هذا الكلام حمله الناظرون في المقام
على انه جواب اخر ولك ان تحمل على انه من متعلقات الجواب الاول لان حاصل
الجواب الاول ان الثابت في المستثنى منه هو الدخول بسبب الاعتقاد والمنفي
في المستثنى هو هذا الدخول لكن عبر بالعبارة المطلقة فافاد نفي الدخول مطلقا في
المستثنى فوجه هذا التعبير بقوله ولا يبعد ان يكون المراد بان دخول هذه الفرقة لما
لم يكن بسبب الاعتقاد وكان لقلة المكث وللتقليل كالعدم فكانهم لا بد

لا يدخلون ولهذا عبر بعبارة نفي الدخول مطلقا تنبيها على ان العقايد هذه الفرقة عقايد
صحيحة يجب على كل احد ان يعتقد بهذه العقايد ويجتنب عن سائر الفرق فان هذه
هي العقايد فعليكم بتصحيحها واما اذا كان هذا الكلام من الشارح اشارة الى جواب اخر
فيكون المقسم منه على ما هو الظاهر من كلامه ان الدخول في المستثنى منه لما كان
بسبب الاعتقاد ويكون بطول المكث ولما كان في المستثنى بسبب المعصية يكون
لقلة المكث لان الاعتقاد اقوى من العمل وقوة السبب يقتضي قوة المسبب فالمراد بعدم
الدخول في المستثنى كما هو ظاهر الحديث هو قلة المكث فالحكم بطول المكث في جانب المستثنى
منه وبقلته في المستثنى في حق فاندفع الايراد بان الحكم غير صحيح اما في المستثنى منه
او في المستثنى كما اندفع بالجواب الاول بان الدخول بسبب الاعتقاد ثابت في المستثنى
منه ومنتف في المستثنى فحاصل الجوابين تصحيح الحكمين ففي الاول التصحيح باعتبار
الدخول وفي الثاني باعتبار ثمرة ذلك السبب وينبغي ان لا يقع الغفلة عما ذكرناه
في التصحيح من الوجوه السبعة بل الاربعة عشر والتي واحد منها ما ذكره الشارح وعلى ما
ذكرناه فالفرق الباطلة لهم سبب عام للدخول في النار مشترك بينهم وهو اخذ الملة
الباطلة واخذها عبارة عن الاعتقاد بحقيتها او بعد الاعتقاد بحقيتها العمل
بموجبها عبارة عن ان يعتقد ويعمل بالاعتقاد والاعمال اللتين تقررتا فيها
وهما ان كانت مخالفتين للملة الحقة فالعمل سبب اخر للدخول وان كانتا موافقتين
فعلم ان سبب الدخول في الفرق الباطلة الاعتقاد بحقيتها والعمل بالامر والنهي
بالاعتقاد الفاسد والعمل العمل الباطل وترك العمل بها وهو المعصية المشتركة بين هذه
الاسباب فيهم اما بالانفراد او بالتركيب وقد عرفت تفصيله سابقا ففي الفرقة

لحفة السبب ليس الا ترك العمل وقوة السبب تقتضي قوة المسبب وضعف السبب ضعفه
كون التحمل بالعمل الباطل فقط اقوى بالنسبة الى معصية الفرقة الحقة باعتبار انه ناشيا
عن الاعتقاد بحقية الملة الباطلة المتضمنة لذلك التحمل فالدخول في الفرق الباطلة
يكون مع طول المكث والدخول في الفرقة الحقة يكون مع قلة المكث فعبر عن طول المكث
بالدخول ~~في الفرقة الحقة يكون~~ وعن قلة المكث بعدم الدخول فعلم ان سبب طول
المكث الاعتقاد الفاسد المتعلق بحقية الملة الباطلة او العمل بالامر والنهي الذي
هو ايضا ناش من ذلك الاعتقاد وسبب قلة المكث محض ترك العمل بالامر والنهي
من غير الاعتقاد الفاسد والعمل بالامر والنهي ففيه ترغيب لتصحيح العقائد
بان المؤمن لا بد ان لا يعتقد بتلك العقائد الفاسدة المتعلقة بحقية
الملل الباطلة وان لا يعمل بموجبها الباطل لئلا يطول مكثه في النار على
تقدير الدخول نعوذ بالله من ذلك ولكن ان تحمل كلام الشارح عليه لا يخفى عليك
ان الترغيب في تصحيح العقائد حاصل في الجواب الاول فينبغي ان يكون قوله
ولا يبعد ان يكون الخ من متعلقات الجواب الاول وتعلق قوله ترغيبا
في تصحيح العقائد بالجوابين خلاف الظ ولنا في هذا المقام تفصيل في حوا
شينا القديمة المتعلقة بالشرح وحاشية الاستاذ ره والتتمة فمن اراد
الاطلاع عليه فليرجع اليها قو عليه السلام الذين هم على ما انا عليه واصحابي
لا يخفى على الناظر ان كلمة ما عامة لا اختصاص لها بالعقائد فالفرقة
الناجية هم الذين اتبعوا النبي صلعم واصحابه رضي الله عنهم في العقائد والاعمال
فالظاهر ان المراد انهم لا يستحقون دخول النار بسبب اخذهم ملة فيها اتباع للسنة

للسنة بخلاف الفرق الناجية فانهم خرجوا عن اتباع السنة فاستحقوا الدخول باخذهم
ملة باطلة كما كتبناه سابقا قو والاصحاب جمع صحب جمع صاحب اعلم ان الشارح
لم يجعل الاصحاب جمع صاحب مع ان العلامة التفتازاني قال في المطول في
شرح خطبة المتن الاظهار جمع ظاهر كاصحاب وصاحب لانهم قالوا جمع فاعل
على افعال لم يثبت حتى قال الجوهري فيما جاء في المثل واجناد واشهاد واهما جمع
جان وبان انا نظن ان المثل جيئا تهما بناتهما الان فاعلا لا يجمع على افعال وان
توقف بعضهم فيه بان صاحب الكشاف صرح في مواضع من الكشاف بان فاعلا
يجمع افعال حيث قال في قوله تع توفنا مع الابرار الابرار جمع بر او بار كرب وارباب
وصاحب واصحاب وقال في قوله تع يوم يقوم الاشهاد والاشهاد جمع شاهد
وهو ثقة استعماله بمنزلة رواية لكن الشارح اختار القول الاول واما فعل فيجمع
بافعال كنهر وانهار وكذا فعل كنمر وانمار والاصحاب على ما قالوا اما جمع صحب بسكون
الحاء هو جمع صاحب او جمع صحب بكسر الحاء وهو مخفف صاحب بحذف الالف كما ذكر
الفاضل المحقق الكستلي في حاشية المطول او مخفف صحب بتشديد الحاء كما ذكر ان هنا
فان قيل لم يثبت جمع فاعل على افعال فاحتيج الى صرف فاعل بحذف الالف حتى صار
على وزن فعل بكسر العين كنمر ليصح جمعه على افعال واما صحب على فعل بتشديد العين
فلا مانع من ان يجمع على افعال كميت واموات فلا حاجة الا ان يخفف بجعله
على وزن فعل كنمر ليصح الجمع قلنا يحتمل ان يكون جمع فعل بتشديد العين في الصحيح على
افعال مما لم يثبت في كلامهم والشارح لو اطلع على هذا فاضطر في التصرف كما في فاعل
ولا يبعد ان يكون اختيار كونه مخففا من فعل بتشديد العين لا من فاعل

لافادة هذا قوله او جمع صحب مخفف اي يعني ان واحد الاصحاب اما صحب كنهر وانهار او صحب كنمر
وانمار واما احتمال عطفه على جمع صحب مما لا يساعده ظاهر اللفظ لان قوله جمع صحب
اعلام لا يخفى ان وجود جمع فعل على افعال كنهر وانهار وعدم وجود جمعه على فعل يؤيد
عطفه على جمع صحب بالتصحيف او بالاصحاب زعم حال صحب فلو كان قوله او جمع صاحب
معطوف عليه فالظاهر ترك لفظ جمع كما لا يخفى فيظهر من ايراد لفظ جمع انه معطوف على
جمع صحب واعادة الجمع ههنا لبعد العهد قوله هو من راى النبي عم اعلم ان الصحابة
لغة من له صحبة وهي اعم من ان يكون لها طول او لا بدليل ان من حلف لا
يصحب فلانا فصحبه لحظة حنث بالاتفاق واعم ايضا من ان يكون صاحب الصحبة بالغا
او لا واعم ايضا من ان يكون مؤمنا لمن صحبه او لا وهذا ظاهر ان ظاهر الصاحب
المضاف الى الرسول اصطلاحا بهذا المعنى الاعم بل اخص منه وجرى عن صاحب الرسول
بالمعنى الاخص بالصحابي ومن صحابته بالمعنى الاخص بالصحابة ولا يبعد ان يكون الصحابة
لعله اصحابا بتخفيف الهمزة كما خفف الصاحب بحذف الالف فبقي صحابا فالحق تاء
النقل كما الحق في العلامة بعد النقل من الوصفية الى الاسمية وجعل العلامة
اسما لمن يعلم العلوم النقلية والعقلية فكذا ههنا نقل الاصحاب من المعنى
اللغوي الذي هو العام الى المعنى الاصطلاحي الذي هو الخاص مخفف والحق
عليه تاء النقل ليدل على انه منقول من المعنى اللغوي الذي هو المعنى الوصفي
الى المعنى الاصطلاحي الذي هو المعنى الاسمي والصحابي هو المنسوب الى الصحابة وقاعدة
الحاق ياء النسبة ان كلمة الملحوقة الى ياء النسبة ان كانت مع التاء حذف التاء
ثم الحقت ياء النسبة كما قيل في النسبة الى مكة ومدينة مكي ومدني ثم لو كان المنسوب

بدل صحب

بالمعنى بدل

اخذت

المنسوب مؤنثا زيدت التأنيث فيقال مكية ومدنية فكذا ههنا فالمنسوب
الى الصحابة ان كان مذكرا يقال صحابي وان كان مؤنثا يقال صحابية فالمعنى الا
صطلاحي للصحابي تابع لمعنى الصحابة وقد وقع الخلاف في المعنى الاصطلاحي فعند البعض
مقيد بالايمان والبلوغ وطول الصحبة وعند البعض مقيد بالايمان فقط
ولكن العلامة اختار هذا والمراد بالرؤية هو الملاقات بجسمه فخرج من لاقي
النبي عم في العالم الروحاني في اليقظة وملاقات في الواقعة او في المنام لا يسمى
صحابيا في الاصطلاح فاذا علمت ان المراد بالرؤية الملاقات ولا ينقض حد
الصحابي لكان اعمى كابن ام مكتوم لكن ينبغي ان يتأمل فيه انه هل يحتاج الى
ان يقيد بانه بقي على ايمانه حتى مات مؤمنا به اولا قال الشارح في الحاشية الاولى
ان يقيد ذلك بقولنا وبقي على ايمانه لئلا يدخل فيهم من رآه مؤمنا ثم ارتد
انتهى فيفهم منه ان من ارتد داخل في التعريف على اطلاقه لكنه خارج عن
المعرف فقيد لتخرج فعلى ما افاده يحتاج الى هذا القيد ولكان ان نقول من رأى
النبي عم مؤمنا به صح ان يطلق عليه اسم الصحابي ولا يحتاج في صحة هذا الاطلاق
الى كونه بالايمان كما ان من آمن بجميع ما جاء من عند الله صح اطلاق المؤمن
عليه بالفعل فلو ارتد نعوذ بالله من ذلك وخرج من الايمان لا يقدح هذا
الخروج الثاني على صحة الاطلاق سابقا فكذا ههنا فان قيل مقصود الشارح ان
القيد يحتاج اليه لبقاء صحة الاطلاق لا لحدوث صحة قلنا زيادة القيد لتقييد
ان بقاء صحة الاطلاق بشرط لحدوث صحته وليس كذلك كما لا يخفى فالاولى الترك
ترك هذا القيد اما كون المؤمن الشرعي الحالي او الصحابي الشرعي الحالي غير مؤمن في

بدل لولاقي

بدل لافاده

جمعا بدل

على الله سبحانه مؤمن او غير صحابي في علمه سبحانه فامر آخر لا يغير فيما نحن فيه ثم لا يخفى
على الطالب الصادق ان المص ره قال في شرح مختصر ابن حاجب قد اختلف في الصحابي
ثم قال بعد تقرير الدليلين للعموم في الصحبة مستدلا عليه بتقييدها بالقليل والكثير
من غير تكرار والنقض بالحنث بانه لو حلف لا يصحب فلانا فصحب لحظة حنث
بالاتفاق ولا يخفى ان ذلك انما ينافي الصاحب لغة واما في الصحابي بمعنى الصحبة
المخصوص اصحاب النبي عم فلا نقض وانه عطف قال في جواب استدلال الخصم باصحاب
الجنة واصحاب الحديث حيث فهم منهما الملازمة فهم الملازمة منهما بعرف متجدد
لانه في الوضع كذلك ولم يثبت في الصحابي انتهى لا ينبغي ان يشتبه لاحد ان
حاصل استدلال من قال بالتعميم في الصحبة ان الصحبة في اللغة هي اعم بدليل
التقييد وبمسئلة الحنث ولا ضرورة في الخروج عنه في الصحابي او المخصوص حاصل
فيه باعتبار الايمان فيه دون المعنى اللغوي وما قطع به في الصحابي هو المخصوص
باي وجه كان فقد حصل فلا وجه لاعتبار قيد آخر ولا يخفى على من تأمل
ان مقصود من اعتبر التخصيص ان اصحاب الرسول كاصحاب الجنة واصحاب الحديث
في نظم التركيب ولا خفاء في ان هذا النظم افاد الملازمة وان كان بعرف متجدد
فيفيد نظم اصحاب الرسول الملازمة ايضا فلا يرد ما اورده المص ره عليهما قال
المص ره هذه عقائد الفرقة الناجية اي المسائل المذكورة في هذه الرسالة مسائل
يعتقدها ويصدق بها الفرقة الناجية والعقائد جمع عقيدة فعيلة بمعنى
مفعولة والتأنيث باعتبار ان المسئلة موصوفها قال المص وهم الا
شاعرة اعلم ان الفرقة الناجية المفسرة بقوله صلى الله عليه وسلم الذين هم على

حاجبة

ما انا عليه واصحابي هم المتبعون للسنة المروية عنه صلى الله عليه وسلم وعن صحابه
رضي الله عنهم وظاهر ان النبي صلى الله عليه وسلم لما لم يكن داخلا فيهم لكونه متبعا لهم
كذلك الاصحاب ايضا ليسوا داخلين فيهم لانهم ايضا متبعون كالنبي صلى الله عليه
وسلم فالفرقة الناجية المسماة باهل السنة والجماعة هم التابعون ومن بعدهم
ممن اتبع السنة ولم يخالف ظواهرها من غير ضرورة فالفرقة الناجية بعد السلف
من المحدثين طائفتان احديهما اتباع الشيخ ابي الحسن الاشعري يسمون
بالاشعرية والاشاعرة بان الاشعري اسم للشيخ فاخذ منه الجزء الاول
والحق ياء النسبة وتاء التأنيث لتأنيث المعبر عنه وهو الطائفة والفرقة
فقيل الاشعرية او جمع الاشعري بالاشاعرة والحق تاء التأنيث فقيل الاشاعرة
نظرا لحال تأنيث المعبر عنه واخريهما اتباع الشيخ ابي المنصور الماتريدي
يسمون بالماتريدية وهذه التسمية كتسمية الاشعري بلا تفاوت او بين هاتين
الطائفتين مخالفة يسيرة غير معتد بها كما في مسئلة التكوين ولما كان
الطائفتان يشتركان في اتباع ظواهر السنة فقول المص وهم الاشاعرة
ليس لاخراج الماتريدية بل لاظهار انه من اتباع الشيخ ابي الحسن الاشعري
والاولى التعبير بالعبارة الشاملة للكل ولنا في هذا المقام تفصيل في حواشينا
القديمة واكتفينا ههنا بهذا القول قو وهو منسوب الى الاشعر قبيلة
من اليمن فعلى هذا يكون توصيفه بالاشعري بمعنى كونه منسوبا الى القبيلة
المذكورة وهذا هو منطوق العبارة واما نسبته الى جده ابي موسى الاشعري
فليس موافقا للمنطوق كما لا يخفى الا اذا اعتبر فيه ما قلنا في تسمية اتباع

كتسميته

الشيخ ابي الحسن الاشعري بالاشعرية وفي تسمية اتباع الشيخ الي المنصور بالماتريدي
بالماتريدية قلت سياق الحديث مشعر الى قوله لا يسترسلون مع قولهم كالمعتزلة
يعني ان النبي عم بين الفرقة الناجية بقوله الذين هم على ما انا عليه واصحابي
فيفهم من بيانه صلعم انهم يتبعون ما صدر من مشكاة النبوة ويسلكون
في انواره كيلا يقعوا في ظلمة البدعة ويتبعون ايضا ما روي عن الصحابة رض
فانه ايضا منسوب الى النبي صلى الله عليه وسلم وان كان موقوفا على الصحابة
اذ الصحابي اذا حكم حكم به فهو مكتسب منه صلعم فالفرقة الناجية فرقة يتمسكون
في الاصول والفروع بالاحاديث الصحيحة المنقولة عنه صلى الله عليه وسلم وعن اصحابه
رضهم اجمعين ولا يجوزون عن ظواهرها الا اذا اقام برهان قطعي يفيد امتناع
الحمل على الظواهر فيكون كون ما حكم فيه بمجرد الترجيح الواقع عن العقل ما لم ينسد باب
الجواز لم ينفتح باب التاويل وهذا معنى عدم الاسترسال مع عقولهم بخلاف المعتزلة
فانهم يجوزون بمجرد الترجيح من غير انسداد باب الجواز والمخالفة بين الاشاعرة
والمعتزلة في حسن الاشياء وقبحها بانهما شرعيان عندهم وعقليان عند
المعتزلة مشهورة فيظهر من هذا ايضا انهم يتبعون الظواهر فانهم لما قالوا
بكون الحسن والقبح شرعيين فيتبعون ظواهر الامر والنهي فما لم يقم برهان
على امتناع الحمل على الظواهر يحكمون على ظاهرها امر به حسن وكل ما نهي عنه قبيح عندهم
بخلاف المعتزلة فانهم لا يقولون بمجرد الامر بالحسن وبمجرد النهي بالقبح بل يقولون
ان للمامور به حسنا في الواقع وللمنهي عنه قبحا في الواقع الا ان الذاتهما او من صفة من
صفاتهما فالحسن والقبح في بعض الافعال ضروري كحسن الصدق النافع وقبح

موقوفا بدل

ما لم ينسد

وقبح الكذب الضار وفي بعضها نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق
الضار وفي بعضها لا سبيل للعقل في ادراك الحسن والقبح فيه بل الشرع يدرك
حسنه وقبحه بان الشرع كاشف للحسن الواقع كحسن صوم اخير يوم من رمضان
وقبح صوم اول يوم من شوال فانه لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد كشف
عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشاعرة لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع
فالشرع مظهر عند المعتزلة لا مثبت كما هو عند الاشاعرة ثم لا يخفى عليك
ان الحسن والقبح يستعملان بثلثة معان الاول كون الشيء ملايما للطبع ومنا
فرا له فالحلو حسن والمر قبيح بهذا المعنى والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة
نقصان فالعلم حسن والجهل قبيح بهذا المعنى والثالث كون الشيء متعلق
المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالطاعة
حسنة والمعصية قبيحة بهذا المعنى لا نزاع في كون الاولين منهما
عقليان وانما النزاع في الثالث فعند المعتزلة والكرامية والبراهمة
الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او من صفة من صفاتها وعند الاشاعرة
لا يثبت الحسن والقبح بهذا الا بالشرع هكذا حقق في التوضيح والتلويح
وسيلقى في المتن هذه المسئلة والشارح المحقق اوضح هذه غاية التحقيق
فانتظر او انظر ان كنت طالبا ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة
المتبعين اذ يعني ان الفرقة الناجية على ما فسره النبي صلعم هم المتبعون
للنبي عم واصحابه رضهم وهذا التفسير منطبق على الاشاعرة لا على المعتزلة
لانهم يتبعون عقولهم على ما فصلنا ولا على الشيعة لانهم يتبعون ائمتهم لا

او القبح الواقع

عقايدهم العصمة فيهم فيترسلون مع النقل من ائمتهم فيبنون الاحكام على
النقل عن ائمتهم لا على النقل عن الاصحاب رضي الله عنهم قوله قال ابن المطهر الحلي الى
قوله فاستقر الراي على انه ينبغي ان يكون تلك الفرقة مخالفة لساير الفرق مخالفة
كثيرة لعل الشارح لم يطلع على خصوصية المباحثة ولذا لم يذكرها حتى ينظر في
صحتها وفسادها والا فاللايق ان يتكلم فيما بحثنا فيه واما كون ما ذكره
في مباحثتها يقينيا بحيث لم يقبل القدح والجرح ولذا لم يتوجه اليه فبعيد غاية
البعد ثم الظاهر من المخالفة الكثيرة ان يكون المتخالفان قائلين بقولين يكون
بينهما تباعد تام فمتى تزايد التباعد تقوى المخالفة ولذا ترى في القولين
اللذين بينهما تقارب المخالفة بينهما قليلة وهذا يدل على ما قلنا قوله المخالفة
بينة لان كون المخالفة بينة انما يكون باعتبار تباعد القولين المتخالفين
كما لا يخفى وكذا قوله فانهم متقاربون في اكثر الاصول فان كون التقارب
مقابلا للتباعد لا يحتاج الى البيان فحاصل ما نقل عن ابن المطهر الحلي ان
الفرقة الناجية فرقة يكون المخالفة بينهم وبين ساير الفرق مخالفة قوية
ففي اي شي وقعت المخالفة صارت بحيث لم يبق احتمال رفعها لانتفاء
التقارب بالمرة قوله وما هي الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم
اذ يعني انهم في اي شي خالفوا غيرهم خالفوا بالمخالفة البينة اي الظاهرة
وليس بينهم وبين غيرهم تقارب اصلا وهذا هو معنى المخالفة الكثيرة
كما حققناه انفا قوله بخلاف غيرهم من الفرق فانهم متقاربون في اكثر
الاصول يعني ان غير الشيعة الامامية اي فرقة كانت في الاكثر ما خلفوا

خلفوا غيرهم متقاربون في الاصول من تقاربهم في الاكثر بالا يخالفون غيرهم
مطلقا مخالفة كثيرة كما سبق تحقيقها قوله فلت الشيعة لو افق المعتزلة في اكثر
الاصول كما لا يخفى عليك ان الموافقة في اكثر الاصول واقلها خارجة عن البحث
لان الكلام في كمال التباعد بعد القولين بعد حفظ المخالفة فالشيعة المعتزلة
فيما خالفنا فيه من الاصول لو كانا متباعدين بحيث لم يكن تقارب بينهما
اصلا يكون المخالفة بينهما كثيرة وان كانت المخالفة في اقل من الاصول
الا ان يقال ان مراد الشارح ان مخالفة الشيعة الشنيعة للمعتزلة ليست
الا في الاقل من الاصول مع التقارب فيما خالفنا فيه فتامل فانه بعيد
في كلام الشارح منه انتهى قوله ولا يخالفهما الا في مسايل قليلة اكثرها يتعلق بالامامة
وهي بالفروع اشبه وكون الامامة اشبه بالفروع بناء على انها من الاحكام
المتعلقة بافعال المكلفين لان نصب الامام واجب على الامة عند الا
كثرين بالدليل السمعي خلافا للشيعة فانها عندهم من العقايد واصول
الدين اذ نصب الامام لكونه لطفا واجب على الله تعالى اذ يجب اللطف على
الله تعالى عندهم ثم لا يخفى على المتفطن ان قوله وهي بالفروع اشبه يفيد ان
الكلام في الاصول فلم يكن للمخالفة في الفروع معتبرة اصلا لكن لم يظهر
مما نقل ذلك لان ما نقله عام اذ المخالفة الكثيرة لساير الفرق اعم من ان
يكون في الاصول او في الفروع فلم لا يجوز ان يكون مراده ان الفرقة الناجية
فرقة مخالفة لساير الفرق في الاصول والفروع مخالفة كثيرة ومثل هذا وقع
منه في كتاب المسلك للاشاعرة بقوله فانهم متمسكون في عقايدهم بان [illegible]

بالعذاب مع ان بيان النبي صلى الله عليه وسلم عام اذ كلمة ما في قوله صلى الله عليه وسلم
الذين هم على ما انا عليه واصحابي عام او ما انا اليه في اثناء التقرير سابق قوله الا
ليتوهم بذلك هم الاشاعرة اعلم ان الشارح توهم اولا فيما افاده ابن المطهر
الحلي بقوله انهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بان الشيعة
لم يخالف المعتزلة الا في مسايل قليلة او اكثر تلك المسايل ليست من الاصول
عند الاكثر فانهم يخالفونها الا في الاقل من الاقل من الاصول فكيف يصح
ذلك الشيعة يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة ادعى ثانيا ان
الاليق بذلك الاصل هم الاشاعرة فان المخالفة الواقعة بينهم وبين
غيرهم من ساير فرق الاصول مخالفة بينة لا تقارب بينهما اصلا ومن
كمال التباعد وقصور فهمهم عجزوا ادراك ما قالوا شنعوا عليهم وشنعوا كتبهم فان
ما اختاره الاشاعرة شكر الله سعيهم مسايل دقيقة لا يطلع على حقايقها الا
المغني اوجدي تنور قلبه بانوار الحقيقة فاين المحجوبون بظلمات البدعة والا
هواء من ادراكها ثم اعلم ان الاشاعرة رضي الله عنهم ورضوا عنه في
جميع ما اختاروا وسلكوا مسلك التوسط وتجنبوا عن طرفي الافراط والتفريط
والاطلاع عليه ايضا لا يحصل الا لمن هو مقتبس من انوار النبوة عليهم
عن اسرار الحقيقة فان توجهت والتمست من ارواح الاكابر منهم قدس الله
واياك باسرارهم الاقدس بحسن العقيدة لعل يطلعك عليه قوله فان
اصولهم مخالفة لاكثر اي مخالفة كثيرة بالمعنى الذي سبق لاكثر اصول المذاهب
قوله ولا يوافقهم فيها غيرهم كمسألة الكسب اعلم ان بداية العقل حاكمة على

على ان الافعال الواقعة من العباد بمجرد خلية الاختيار ليست اضطرارية
صرفة للفرق الضروري بين حركة المرتعش وحركة المختار فبطل الجبر المحض وبعد
الحكم بتحقق القدرة فالحكم بان قدرة العبد مستقلة بالتاثير والعبد
فاعل موجد ينافيه عموم قوله تعالى خالق كل شيء فبطل مذهب اهل الاعتزال
فالجبر المحض والتفويض المحض اللذان هما طرفان باطلان وبعد بطلانهما
فالجبر المتوسط الذي اختاره الشيخ الاشعري رحمه الله رحمة واسعة ان
قدرة العبد مدار محض لا انها مع قدرة الله تعالى موثرة في اصل الفعل بكونه
جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاد ابو اسحاق الاسفرايني ولا انها مع قدرة
الله تعالى موثرة في وصف الفعل بان يوثر قدرة الله تعالى في اصل الفعل
وقدرة العبد في كونه طاعة ومعصية كما هو مذهب القاضي ابو بكر الباقلاني
لان في كل من القولين نوع ضرر في استقلال الواجب بالفاعلية وفي
التوحيد الافعالي وسيأتيك لهذا نوع تفصيل من الشارح في شرح قوله الاخالق
سواه والمراد بكون قدرة العبد مدارا محضا ان الصانع الحكيم تقدست ذاته
وتنزهت صفاته جعل العبد صاحب القدرة بحيث لو ترك مع نفسه لم
يوثره ويوجد ما اراده من الافعال لكن الواجب بغيرته لم يرض ان
يكون في ملكه صاحب تصرف فاوجد ما علم من انه اذا خلي وطبعه لاوجده
بارادته وقدرته بحيث لم يطلع العبد انه سبحانه اوجده دون غيره بل
ظن انه فعله فسبحان الذي ليس له شريك في الملك وكبره تكبيرا فاستقام امر
التكليف الشرعية وترتب الجزاء في هذه النشأة ويوم الجزاء هذا ما افاض الكريم تعالى

عليناه تحقيق مذهب الشيخ ولغيرنا في تحقيق كلامه غير هذا فارجع الى المطولات من
الكتب فانظر ايها الطالب الصادق ان هذا الشيخ الامام الهمام مقتدى الايام
ما ادق نظره وما اجلى بصره حسن المذاهب وصب بحار المعرفة عليه قد ورؤية الله
مع كونه غير جسم ومنزه عن المكان والجهة واعلم ان المعتزلة ومن يحذو حذوهم
انكروا الرؤية لان من شرائط الرؤية ان يكون المرئي جسما او جسمانيا وان
يكون في المكان وان يكون في الجهة المقابلة للرائي والرؤية اما بوصول
الشعاع الخارج عن بصر الرائي الى المبصر او بانطباع المرئي في بصر الرائي والله
سبحانه منزه عن جميع هذه المذكورات والشيخ الاشعري لما قال بكون جميع
الاشياء بخلقه وايجاده ولا تاثير لشيء في نفسه اصلا قال ان الرؤية ليست
الا بخلق الله سبحانه عقيب صرف الباصرة فكما يجوز ان لا يخلق الرؤية مع تحقق
جميع الشرائط المذكورة كما تواتر النقل عن بعض كبار الائمة يجوز ان يخلق الرؤية
بدون الشرائط فيجوز ان يخلق الرؤية بالنسبة الى كل موجود بان يدرك عقيب
صرف الباصرة الاصوات المدركة عرفا عقيب صرف السامعة وكذا مدركات
ساير الحواس ويجوز ايضا ان يخلق الرؤية الاشياء اي شيء كان من غير
ان يتعلق الباصرة فيجوز ان يرى اعمى الصين بقة اندلس ولا نقل ان
الشيخ الاشعري كما جوز كون المدركات بساير الحواس مدركة للبصر جوز كون
مدرك كل حاسة مدركا بحاسة اخرى فاللون المدرك للبصر يجوز ان يكون
مدركا للسمع والشم والذوق واللمس والصوت المدرك للسمع يجوز ان يكون
مدركا للبصر والشم والذوق واللمس وكذا الرائحة والطعم والحرارة والبرودة

[بدل المعرفة]
[بدل في شيء]

البرودة وان نوقش بان هذه الادراكات التي تسمونها رؤية هي العلم والخصم
لا ينكر العلم وكذا الكلام في ساير الحواس نقول لا نريد من الرؤية الا الحالة الا
دراكية التي لنا بالنسبة الى المبصر حين ابصارنا وهو الانكشاف التام الذي
فوق ادراك المبصر عند غيبته عن البصر وقس عليه الكلام عن عبارة عن الحالة
الادراكية التي لنا بالنسبة الى المسموع حين توجه قوة السمعية وهو الانكشاف
التام فوق ادراك المسموع عند غيبته عن السمع وكذا ساير الحواس فالخلاف
في ان هذه الحالة بخصوصها حاصلة بدون هذه الشرائط بان يكون هذه الشرائط
عادية او لا يمكن ان يحصل بدونها لكونها شرائط واقعية اعلم ان تجويز رؤية
الله سبحانه بدون هذه الشرائط اما بحفظ صرف الباصرة كما في تجويز رؤية العقول
مثلا او بدون صرفها كما في تجويز رؤية اعمى الصين بقة اندلس انظر هو الشيخ
واستناد الممكنات كلها الى الله ابتداء اعلم ان الاستناد والايجاد في
اليه سبحانه بمعنى كونه سبحانه فاعلا في كل ممكن وهو انحصار الفاعلية فيه سبحانه
امر اتفق فيه الفلاسفة والاشاعرة الا ان الفلاسفة قالوا بالشرائط الواقعية
في الامور بخلاف الاشاعرة فانهم يقولون بالشرائط العادية فلا استثناء ولا
بداء بهذا المعنى لا يوافقهم فيه غيرهم اصلا قد وكون الصفات لا هي عين الذات
ولا غير الذات اعلم ان الاشاعرة انما حكموا بذلك لان ظواهر النصوص دلت
على ثبوت صفات زائدة قائمة بذاته سبحانه والدليل العقلي حكم بان الواجب
لا يكون محل الحوادث وظاهر ان الصفة ليست عين الذات فلزم القول بقدم
ما ليس عين الذات فلزم تعدد القدماء وهو لا يناسب التوحيد فاضطروا في

[بدل الشرائط عادية]

اثبات كونها لا غير الذات لئلا يلزم قدم الغير ففي هذه المسئلة ايضا سعوا في تبديل العبد
مساعيهم في حفظ رعاية ظواهر النصوص وصيانوا السنة عن القول بقدم الغير **قوله**
والفرق بين الارادة والرضا مبنا هذا الفرق على ان الارادة عامة اذ ما
من شيء الا هو بارادة الله سبحانه كما يدل عليه النصوص كما قال تبارك وتعالى
وما تشاؤن الا ان يشاء الله واما الرضا فليس بالنسبة الى القبائح كما قال
الله تعالى سبحانه ولا يرضى لعباده الكفر واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فلم يفرقوا
بينهما **قوله** وبغير ذلك من المسائل التي تشنع مخالفوهم عليهم الخ وكان تشنيعهم
لقصور فهمهم عن ادراك مقاصد الاشاعرة كما كتبنا سابقا ولكلامهم فيهم
آخر ولا يغني عقول غيرهم لادراك مرادهم **قوله** وهو اتفاق جميع اهل الحل
والعقد من الامة في كل عصر على حكم من احكام الدين المراد باهل الحل والعقد
اهل الاجتهاد يعني ان الاجماع المصطلح الذي هو احد الادلة الشرعية اتفاق
جميع اهل الاجتهاد على حكم من احكام الدين وهذا الاتفاق في اي عصر كان
يسمى اجماعا فلو كان في حكم اختلاف بين المجتهدين لم يكن مجمعا عليه بالمعنى
المصطلح وان صح ان يقال اجمع اي اتفق اصحاب ابي حنيفة المثلا فيه
قوله فان المذكورات ليست كذلك هذا رفع للايجاب الكلي لا السلب الكلي
لان بعضها مما اجمع عليه اهل الحل والعقد من الامة كالمسائل الاعتقادية
الضرورية في الدين **قوله** ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة اي من الطوائف
الموجودة في عصر واحد **قوله** وهم السلف الخ يعني ان في العصر الذي كان السلف
المحدثون فيه كان غيرهم ايضا ممن هو ليس من اهل الحديث وكانوا في دورهم
وحينهم فالنسبة اليهم نسبة الى طائفة مخصوصة والاجماع المنسوب الى الطائفة المخصوصة
ليس اجماعا مصطلحا وان كانت الطائفة المخصوصة من اهل الاجماع فان قلت لم
ينسب المصنف الاجماع الى السلف فقط حتى قال بعده وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة
قلت معنى العطف تشريك المعطوف عليه في حكمه فيلزم من تشريك الائمة واهل السنة
والجماعة بالسلف في هذا الاجماع هنا الاجماع اولا الى السلف وكون
الحمل بعد العطف لا يضر لان الظاهر الاصل في العطف ان يكون الحمل سابقا عليه
الا اذا دعت ضرورة كما في قولهم حروف الجر والواو حتى فان الواحد لا يحمل على الجمع
وايضا التشريك الذي يفيده العطف هو التشريك الاستقلالي الذي يكون في صورة
تقدم الحمل واما التشريك الضمني الذي افاده العطف في قولهم المذكور فهو خلاف الاصل
فلا يصار اليه من غير الضرورة الداعية كما في قولهم المذكور فيحفظ هذين الاصلين
تتم الكلام ولو عدل عن الاصل الاول فلا ضرورة في العدول عن الاصل الثاني
فيما نحن فيه التشريك الاستقلالي محفوظ سواء كان الحمل سابقا على العطف او
لاحقا فتدبر **قوله** وائمة المسلمين اما معطوف على السلف او على المحدثين والظاهر
هو الاول كذا قوله واهل السنة والجماعة ثم لا يخفى ان المراد من قوله اجمع السلف
الخ اما ان مجموع ما في هذه الرسالة اجمع عليه السلف فيكون جميع مسائل هذه الرسالة
مما اتفق عليه المحدثون وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة او ان خصوص ما هو
مدخول كلمة على اتفق عليه السلف وهو مسئلة حدوث العالم وفنائه والنظر في معرفة
الله تعالى واثبات الصانع القديم المتصف بالصفات الكمالية المنزه عن جميع سمات
النقص والاول هو الاول الا ان ما بعد هذه المسئلة وان لم يدخل عليه كلمة على المذ

ما اتفق عليه اهل الحق قاطبة قرة العارفين باحاديث رسول الله نعم الاقوال ونقدها
عن الموضوعات اعلم ايها الطالب الصادق ان لاهل الحديث اصطلاحات لا بد من معرفتها
لمن اراد ان يطلع مراداتهم من اطلاقاتهم فلما اشار الاستاذ المحقق في شرح المحدثين
الى بعض مصطلحاتهم اردنا ان نفصل بعض التفصيل فاستمع لما نقول الحديث في
اصطلاح المحدثين قول الرسول صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره صلى الله عليه وسلم
ان شخصا فعل فعلا او قال قولا في حضرته صلوة الله عليه وعلى من لديه واطلع
صلعم عليه ولم ينكره وسكت وقرره وهذا التقرير ايضا داخل في الحديث وعند البعض
هذه الاقسام الثلثة من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ايضا
حديث فعلى هذا يكون الحديث تسعة اقسام وما انتهى اليه صلعم يسمى مرفوعا و
الرفع قد يكون صريحا كما يقال قال النبي عليه السلام او فعل او قرر كذا وقد يكون
في حكم الصريح كما نقل عن الصحابة او التابعين امر معلوم انه لا سبيل للعقل فيه
كاحوال الاخرة والاخبار عن الامور الماضية او الاتية وما انتهى الى الصحابة
رضي الله عنهم يسمى موقوفا وما انتهى الى التابعين يسمى مقطوعا والمشهور ان
الموقوف يطلق على المقطوع ايضا ثم لا يذهب عليك ان السند في اصطلاحهم
عبارة عن رجال الحديث اي الذين رووه والاسناد ايضا بمعناه وقد يجيء
بمعنى ذكر السند ومتن الحديث عبارة عما ينتهي اليه الاسناد من الكلام
فاذا عرفت هذا فاعلم ان الحديث ينقسم تارة الى المتصل والمنقطع فالمتصل
هو الذي لم يسقط من رواته شخص والمنقطع هو الذي يسقط من رواته شخص
وللمنقطع اقسام كالمعلق والمرسل فالمعلق هو المنقطع الذي كان السقوط فيه

فيه من مبادي السند واوايله سواء كان الساقط واحدا او اكثر والمرسل هو المنقطع
الذي كان السقوط فيه من آخر السند وعند بعض المحدثين المرسل بمعنى المنقطع
بالمعنى الاعم والاصطلاح الاول اشهر انتهى وقال بعضهم الساقط ان كان متعددا
متواليا فهو معضل وان كان واحدا او اكثر لكن لم يكن متواليا بل من مواضع
متعددة فهو منقطع فالمنقطع بهذا المعنى قسم من المنقطع بالمعنى الاعم فالمنقطع
يطلق على المعنيين كالتصور فانه يطلق على المعنى الاعم مرادفا للعلم المقسم وعلى المعنى
الاخص المقابل للتصديق الذي قسم منه ومن اقسام المنقطع بالمعنى الاعم المدلس
وهو ان يترك الراوي اسم شيخه ويروي عن شيخ فوق شيخه واتى بلفظ يوهم السماع منه
وهو لم يسمع منه ويسمى هذا العمل تدليسا وهو مذموم مكروه الا اذا كان فيه
غرض صحيح والحديث المرفوع ان كان سنده متصلا يسمى مسندا وهذا اصطلاح
المشهور وبعضهم يسمون المتصل مطلقا مسندا وان كان موقوفا او مقطوعا
وبعضهم يسمون المرفوع مسندا وان كان مرسلا او معضلا او منقطعا والمعتمد
هو الاول ثم اعلم ان الراوي للحديث ان وقع منه اختلاف في اسناده او في متنه
بتقديم او بتاخير او زيادة او نقصان او ابدال متن مكان متن آخر فهذا
الحديث يسمى مضطربا وان ادرج الراوي كلامه بين الفاظ الحديث لغرض
ومصلحة فذلك مدرجا ومن اقسام الحديث الشاذ والمنكر والمعلل الشاذ في اللغة
ذو خروج من الجماعة وفي اصطلاح المحدثين حديث روى مخالفا لما رواه الثقات
فان لم يكن الراوي ثقة فهو مردود وان كان ثقة فالسبيل فيه الترجيح بمزيد حفظ
وضبط او بكثرة العدد وساير وجوه الترجيح فالراجح يسمى محفوظا والمرجوح شاذا

منفصل

يعني بجاى متن اول متن ديگر آورده است

يسمى مدرجا

اى ثقه نبوده باشد

والمنكر هو الحديث الذي رواه راوي ضعيف مخالفا لما رواه راو ضعيف آخر
لكن ضعف الثاني اقل من ضعف الاول ومقابل المنكر المعروف فالمنكر والمعروف
كلاهما ضعيفان لكن الضعف في المنكر اكثر منه في المعروف فالشاذ والمنكر
مرجوحان والمحفوظ والمعروف راجحان لكن ليس في المحفوظ ضعف والمعروف
ضعيف راجح بالنسبة الى المنكر وبعضهم لم يعتبروا في الشاذ والمنكر قيد المخالفة
وقالوا الشاذ ما رواه الثقة وكان منفردا في هذه الرواية وبعضهم لم
يعتبروا كون الراوي ثقة ايضا وكذلك المنكر ليس مخصوصا بالصورة المذكورة
فحديث المطعون بالفسق وفرط الغفلة وكثرة الغلط داخل في المنكر بهذا
الاصطلاح وهذه اصطلاحات لا مشاحة فيها المعلل بصيغة اسم المفعول
التعليل في اصطلاحهم اسناد فيه علل واسباب قادحة في صحته ويعرفه اهل
المهارة والحذاقة في علم الحديث ثم اعلم ان للحديث اقساما ثلثة الصحيح والحسن
والضعيف فالصحيح هو الذي يثبت بنقل عدل ضابط متصلا سنده الى المنتهى النبي
فان كانت هذه الصفات على وجه الكمال فهو الصحيح لذاته وان كان فيها
نوع قصور ونقصان فان كان النقصان منجبرا بكثرة الطرق فهو الصحيح
لغيره وان كان لم ينجبر فهو حسن لذاته وان كان الحديث الضعيف قد
انجبر ضعفه بكثرة الطرق فهو حسن لغيره والظاهر من كلام القوم ان الحسن
ما تطرق فيه النقصان في جميع الصفات المذكورة لكن التحقيق ان النقصان
في الحسن لذاته ليس الا في الضبط وما في الصفات باق على حاله وفي الضعيف
والحسن لغيره النقصان في جميع الصفات المذكورة ثم لا بد من تحقيق

تحقيق معنى العدالة والضبط ليعلم حقايق هذه الاقسام اما العدالة فهي ملكة تحمل صاحبها
على ملازمة التقوى والمروة والمراد من التقوى هو الاجتناب عن الاعمال السيئة
من الشرك والفسق والبدعة وفي الاجتناب عن الصغيرة اختلاف والمختار عدم
الاشتراط الا اذا كان الاقدام على الصغيرة على سبيل الدوام فانه ايضا كبيرة
والمراد بالمروة التنزه عن الافعال الخسيسة كالاكل والشرب في السوق والبول في
الشارع العام وامثال ذلك ثم لا يخفى عليك عدل الرواية اعم من عدل الشهادة
لشمول الاول العبد دون الثاني واما الضبط فهو ان يحفظ مسموعه ويحرسه
عن الفوات والاختلال بحيث يتمكن من استحضاره حيث يشاء والضبط اما
ضبط الصدر وهو بالتذكير وحفظ القلب عن النسيان او ضبط الكتاب فهو بحفظه
وصيانته عنده من الى وقت الاداء ثم لا بد ايضا من بيان وجوه الطعن
المتعلق بالعدالة والضبط لمعرفة هذه الاقسام اعلم ان علماء الحديث جعلوا
وجوه الطعن في العدالة في خمسة الاول كذب الراوي الثاني اتهامه بالكذب
فسقه الرابع جهالته الخامس كونه مبتدعا اما كذب الراوي فهو ان يكون ثبت
الكذب متعمدا في الحديث النبوي فاذا ثبت كذبه في حديث من الاحاديث
فهو مطعون بالكذب وحديث الراوي المطعون بالكذب سواء كان كذبه
فيه او في حديث آخر يسمى موضوعا وهذا هو المراد من الموضوع في اصطلاحهم
وليس في الحديث الموضوع شرطا ان يكون الكذب والوضع فيه بعينه
والراوي المتعمد بالكذب في حديث النبوة وان وقع الكذب منه مدة عمره مرة
واحدة لم يقبل حديثه وان كان تائبا بخلاف الشاهد المزور فانه اذا تاب

تقبل شهادته كذا قالوا واما اتهام الراوي بالكذب فهو ان يكون معروفا مشهورا
بالكذب في الاقوال وان لم يثبت كذبه في الحديث النبوي على صاحبه الصلوة والسلام
وحديث الراوي المطعون باتهام الكذب يسمى متروكا كما يقال حديثه متروك
او هو متروك الحديث ومثل هذا الشخص لو تاب واصلح حاله ولاح آثار اهل
الصلاح من ناصية حاله يجوز ان يسمع حديثه واما فسق الراوي فالمراد
هو الفسق في العمل لا في الاعتقاد فانه في الاصطلاح داخل في البدعة والكذب
داخل في الفسق لكن لما كان الطعن باعتباره اشد وحكمه مباينا افرد
واما جهالة الراوي فالمراد بها ان لا يكون اسمه معلوما فجهالته سبب الطعن
فيه لانه لم يعلم انه ثقة اولا كما يقال اخبرني رجل او اخبرني شيخ وهذا الحديث
يسمى مبهما وهو غير مقبول الا اذا كان صحابيا فان الصحابة كلهم
عدول ولو ذكر المبهم بعبارة التعديل كان يقول اخبرني عدل او ثقة ففيه
اختلاف والصحيح انه غير مقبول ايضا الا اذا قاله امام حاذق واما بدعة
الراوي اي كونه مبتدعا فهو ان يكون الراوي معتقد الشيء على خلاف ما
هو معروف ومعلوم من رسول الله صلعم بنوع شبهة وتاويل لا بطريق
الجحود والعناد فانه كفر وحديث المبتدع مردود تورعا واما وجوه الطعن
المتعلق بالضبط فهو ايضا خمسة الاول فرط الغفلة الثاني كثرة الغلط
الثالث مخالفة الثقات الرابع الوهم الخامس سوء الحفظ اما فرط الغفلة
وكثرة الغلط فهما متقاربان الغفلة في السماع وتحمل الحديث والغلط في اسماعه
واداته واما مخالفة الثقات فهي اما في الاسناد او في المتن وهما على

انواع متعددة وهي توجب الشذوذ في الحديث وجعلها من وجوه الطعن
المتعلق بالضبط بسبب ان الباعث على هذه المخالفة هو عدم الضبط والحفظ
وعدم الصيانة عن التغيير والتبديل واما الوهم فهو ان يكون رواية الراوي
على توهمه لكن الاطلاع عليه من غمض علوم الحديث وادقها ولا يحصل هذا
الاطلاع الا لمن اوتي له فهم ثاقب وحفظ واسع ومعرفة بمراتب الرواة
واحوال الاسانيد والمتون كما كان للمتقدمين من ارباب هذا الفن واما
سوء الحفظ فهو ان لا يكون صوابه غالبا على خطائه ولا يكون حفظه و
اتقانه اكثر من سهوه ونسيانه سواء كان خطاؤه غالبا على صوابه او كانا
متساويين وكذا السهو والنسيان فالحاصل ان سوء الحفظ ليس الا بعدم خطائه
مطلقا او بغلبة الصواب عليه وكذا السهو والنسيان ثم اعلم ان الراوي
في الحديث الصحيح ان كان واحدا يسمى هذا الحديث غريبا وان كان
اثنين يسمى عزيزا وان كان اكثر من اثنين يسمى مشهورا او مستفيضا
وان كانت كثرة الرواة بحد لا يجوز العقل توافقهم على الكذب يسمى متواترا
والغريب يسمى فردا ايضا ولا يخفى عليك ان الراوي ان كان واحدا في
جميع المواضع يسمى فردا مطلقا وان كان في موضع واحد يسمى فردا نسبيا
ففي كون الحديث غريبا وفردا يكفي كون الراوي واحدا في موضع واحد
وان كان في مواضع متعددة اكثر من واحد ففي العزيز لا بد ان
يكون الراوي في جميع المواضع اثنين وفي المشهور لا بد في جميع المواضع
كونه اكثر من اثنين فان كان في بعض المواضع اثنين وفي بعضها

اكثر من الاثنين فهو داخل في العزيز الحديث كما اذا ان كان في بعضها واحدا
وفي باقي المواضع اثنين او اكثر يكون غريبا فعلم ان معنى كون الراوي في
العزيز في جميع المواضع اثنين او اعم من ان يكون صريحا او في الضمن
بعد كون البعض صريحا فمن هذا علمت معنى قولهم في هذا الفن الحكم للاقل
على الاكثر وقد عرفت من هذا ان الغرابة لا ينافي الصحة بان كان كل واحد
من آحاد رجاله ثقة وقد يطلق الغرابة ويراد بها الشذوذ الذي من اقسام
الطعن في الحديث كما سبق في بيان الشاذ والمنكر والمعلل وقد يجيء الشذوذ
بمعنى الغرابة بمعنى كون الراوي منفردا فلا ينافي الشذوذ بذلك المعنى الصحة
كما لا ينافيها الغرابة ثم تتفطن انك اذا عرفت معنى الصحيح لذاته ولغيره ومعنى الحسن
لذاته ولغيره علمت ان الضعيف هو الذي فقد فيه الشرائط المعتبرة في الصحة
والحسن كلا او بعضا فاقسام الضعيف متعددة متكثرة ومراتب الصحيح والحسن
لذاتهما ولغيرهما ايضا متفاوتة بتفاوت تلك الصفات ودرجاتها بعد الا
شتراك في اصل الصحة والحسن هذا ما تيسر لنا في تحقيق اقسام الحديث من
الكتب المعتبرة ومعرفة هذا التفصيل وان لم يكن ضرورية ههنا ولكن
كان اخواننا في الدين واعواننا في طلب اليقين مشتغلين بتصحيح المشكوة
وبعض كتب الاحاديث في هذا الاوان والحين وكانوا متحيرين عند سماع
هذه الاسامي وطالبين لبيانها فصلناها ازالة لحيرتهم الحمد لله الذي هدانا
لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ق وفي الاصل ما يطلق به الشيء
اعلم ان ما يوزن بفاعل بفتح العين موضوع لما يفعل به كالخاتم

بهذا

كالخاتم والقالب قوله ولما كانت العالم ... الخ تمهيد لفائدة تعقيب قوله
حادث بقوله كان بقدرته الصمد بعد ان لم يكن فهو جواب لايراد يتوهم وروده
وهو انه لا فائدة لقوله كان بقدرته الصمد بعد قوله حادث فاجاب بان
فائدته دفع توهم الحدوث الذاتي وله فائدة اخرى وهي ان محدثه
هو الصمد سبحانه مختار في احداثه قوله وحاولوا اثبات ذلك بمقدمات
فصلناها الخ يفهم من كلامه ان حاصل استدلالهم ان وجود المفعول
ليس في مرتبة وجود الفاعل فيكون عدمه واقعا في تلك المرتبة والا لزم
خلو تلك المرتبة من النقيضين كنسبة الزمان بعينها كما ان خلو الزمان عنهما
مح كذلك خلو المرتبة عنهما ايضا مح فاذا كان العدم واقعا في تلك المرتبة يكون
العدم صاحب هذه المرتبة كوجود الفاعل فيكون العدم متقدما بالذات
على الوجود هذا هو المط قوله وبينا انه لا يتم استدلالهم حاصل جواب الشارح له
عن هذا الاستدلال هو عدم قبول عدم الفرق بين المرتبة والزمان بان
خلو الزمان عن النقيضين مح واما خلو المرتبة فليس بمح لان خلوها
عنهما هو سلبهما عنها ولا استحالة فيه كما لا يخفى هذا ما فهم من كلامه ههنا
لكن صرح في حواشيه على شرح التجريد ان هذا الدليل الذي اومى اليه
ههنا بقوله يمتنع ان يكون مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم ترجيح من
مخصوصات ... حيث قال في حواشيه على شرح التجريد في اثبات ...
الآثار ما زاد الشيخ في الهيات الشفاء في بيان ذلك ان قال المعلول في نفسه ان
يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس موجود والذي يكون للشيء

في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون
كل مع اليا بعد ليس بعدية بالذات هذا الكلام ويتوجه عليه ان المعلول ليس له
في نفسه ان يكون معدوما كما انه ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة
احتياجه في كل من الوجود والعدم الى العلة ويختلج في هذا المطلب وجه آخر وهو
ان وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود
العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متأخرا عنها ويرد عليه مثل ما مر فان
تأخر وتخلف وجود المعلول عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة
الوجود لا ان يكون في تلك المرتبة العدم فان قلت اذا لم يكن له في تلك المرتبة
الوجود كان له فيها العدم والا لزم الواسطة وانهم لا يعنون بالعدم الا سلب
الوجود فاذا ثبت ان ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت انه معدوم قلت نقيض
وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد لا السلب وجوده
المتصف ولكن السلب يكون في تلك المرتبة اعني نفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول
تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة
كما في الامور التي ليس بينها علاقة العلية والمعلولية فانه ليس وجود بعضها
ولا عدمه متأخرا عن وجود الآخر ولا متقدما عليه والحاصل كما ان المتأخر
بالزمان متصف بالعدم في زمان وجود المتقدم فليكن المتأخر بالرتبة بالمرتبة
متصفا بالعدم في مرتبة وجود المتقدم لانا نقول سلب الوجود في زمان
يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان والا لزم خلوه في ذلك الزمان عن
طرفي النقيضين وهو محال اما سلب الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم

يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة طرفي الاتصاف فان
خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس شيء منهما في تلك المرتبة غير محال بل واقع
كما مر تحقيقه وقد تحصل عن ذلك البحث ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا
امكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان كفى
في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا انتم ولقائل ان يقول لو تقدم عدمه
بالامكان بالذات على وجوده كما ادعيتم لكان متقدما بالطبع عليه اذ التقدم
الذاتي منحصر عندهم في ما بالعلية وما بالطبع ولا مجال للعلية ههنا فيلزم ان
لا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم ويمكن الجواب عن هذا بانهم
ارادوا بالعلة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق
عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها الا انها غير منظور
اليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها عندهم في هذا النظر ولذلك صرح بعضهم با
دخول الامكان الذاتي في العلة انتهى عبارته قال السيد السند صدر الملة
والدين الشيرازي بعد فيه بحث اما اولا فلان الشيخ لم يرد بقول المعلول في نفسه
ان يكون ليس انه في نفسه معدوم كما حسبه بل اراد ليس الا هو اشارة
الى ما ذكر في مبحث الماهية من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي وحاصل
ما ذكره ان المعلول اذا اخذ بنفسه ولم يؤخذ معه غيره وكان جميع ما يغايره مسلوبا
عنه من هذه الحيثية فسلب ما يغايره عنه يكون له في نفسه والوجود يكون له من
علته التي هي غيره وما للشيء لذاته مقدم على ما له من غيره تقدما ذاتيا فيكون
الليس للمعلول بل ليس بعدية بالذات ولا يرد عليه ما اورده من ان المعلول ليس له

في نفسه ان يكون معدوما كما لا يخفى انتهى لقائل ان يقول اولا معنى كون جميع ما يغاير
الممكن مسلوبا عنه اذا اخذ من حيث هو هو ان شيئا مما يغايره ليس في مرتبة
الذات من حيث هي هي وهذا السلب ايضا لكونه مغايرا ليس في مرتبة الذات لا
ان سلب ما يغايره عنه يكون ثابتا له في نفسه يقتضي نفي ذلك السلب حتى يقال في
ذلك يكون له في نفسه الوجود يكون له من غيره وما للشيء لذاته مقدم على ما للشيء
من غيره تقدما ذاتيا فيكون ليس المصحح للاتصاف عدم كون المغاير في تلك المرتبة
ليس الا ان يكون نفس الممكن ابيا عن كونه فيها الا انا نقول لم لا يجوز ان يكون
الآبائية من جانب المغاير واما ثانيا ان معنى الحدوث هو مسبوقية الوجود بالعدم
لا مسبوقية بسلب ما يغايره فبالنظر الى المعنى المتعارف للحدوث يكون معنى
قوله في نفسه ليس انه في نفسه معدوم فيرد ما اورده ثم قال السيد السند بعد واما ثانيا
فلان وجود الممكن اذا كان مسلوبا على طريق نفي المقيد لم يكن الموجود في هذه المرتبة
فيكون معدوما فيها لعدم الواسطة ويكون سلبه ح متصفا لكونه في هذه
المرتبة والا لخلى هذه المرتبة عن وجوده وسلب وجوده معا وهل هذا الا كما يقال
وجود زيد يوم الجمعة مسلوب على طريق نفي المقيد ولم يكن سلب وجوده في يوم الجمعة
ولا يجوز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في هذه المرتبة فعليه
جواز ذلك ممنوع فان اتصافه في هذه المرتبة بالعدم لازم لتقدم هذه المرتبة على وجود
الممكن وهو قبل وجوده معدوم بالضرورة سواء كان ذلك القبل زمانا او رتبة مرتبة
انتهى كلامه لا يخفى على الناظر ان وجود الممكن في المرتبة اذا كان مسلوبا بان كان
السلب واردا على القيد وهو المرتبة يكون معناه ان هذه المرتبة مسلوبة عن

عن وجوده ولا يلزم من عدم اتصاف وجوده بهذه المرتبة اتصاف عدمه بها
وهذا معنى قول الشارح المحقق فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون
اتصافه بالوجود ح خلاصته ما افاده السيد السند بعد هو عدم الفرق بين المرتبة
والزمان كما يستفاد من قوله وهل هذا الا كما يقال وجود زيد يوم الجمعة مسلوبا
على طريق نفي المقيد ح الفرق ظاهر لان الزمان ظرف محض وليس ح ما هو ظرف
محض عن النقيضين والمكان كالزمان واما المرتبة فهي حالة وصفة
مخصوصة وظرفيتها اعتبارية وانتفاء صفة مخصوصة عن النقيضين غير
مستحيل كما ان مرتبة التقدم الذاتي مسلوبة عن وجود زيد وعدمه بالنسبة
الى الشخص ليس بينهما علاقة العلية اصلا كما افاده الشارح في اثناء التقرير فظهر
حال ما افاده لقوله قلت جواز ذلك ممنوع فان اتصافه في هذه المرتبة بالعدم لازم
ح ثم قال السيد السند بعد واما ثانيا فلان عدم استحالة خلو المرتبة عن النقيضين
غير مسلم لان العقل يحكم بمجرد تصور النقيضين على امتناع اجتماعهما وامتناع
ارتفاعهما مطلقا سواء كان الاجتماع والارتفاع في زمان او في مرتبة
فكما انه يمتنع اجتماعهما في زمان واحد او في مرتبة واحدة كذلك يمتنع
ارتفاعهما في احدهما نعم قد يعتبر العقل الماهية المجردة عن جميع ما يغايرها وهي
ليست من هذه الحيثية موجودة ولا معدومة ولا يلزم من ذلك ان لا
يكون موجودا ولا معدوما لان الموجود من هذه الحيثية المقصور الوجود
ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام ويمتنع خلو الواقع من النقيضين سواء
كان زمانا او مرتبة وذلك ظاهر جدا انتهى لا يخفى على الناظر ان هذا البعض

مبني على عدم الفرق بين الزمان والمرتبة واذا عرفت الفرق في هو ايضا ساقط
فلا نفصل ايضا ان كون الماهية المأخوذة من حيث هي هي لا موجودة ولا
معدومة معناه ان شيئا من الوجود والعدم ليس في مرتبة الذات الحيثية فهو
عايد للسلب المرتبة منهما ولو بني الكلام على عدم الفرق بين الاجتماع والا
رتفاع بان اجتماع النقيضين في المرتبة محال كذا ارتفاعهما في المرتبة لا يلزم
من امتناع الاول امتناع الثاني قال السيد السند ووا ما رابعا فلان حصار
التقدم الذاتي عندهم فيما بالعلية وبالطبع ممنوع اذ تقدم ما للشيء في نفسه على
ما له من غيره ايضا تقدم ذاتي عندهم على ما نص عليه الشيخ فيما نقلنا عنه سابقا
انتهى لا يخفى على الناظر ان ما حمل عليه كلام الشيخ مقدوح كما بيناه اولا فان رجع
اليه فلا يبتني عليه شيء مع انه يقال فيه ما يقال في العدم قال السيد السند ووا ما
خامسا فلان تفسير العلة بما يحتاج اليه الممكن في وجوده لا يقتضي ان يكون
المحتاج اليه غير سابق على الاحتياج كما هو حقه ولو سلم انه يقتضي ذلك يخرج عن
تعريف العلة العلل السابقة على الاحتياج كالفاعل والمادة في الامور الحادثة
انتهى لا يخفى على العارف بالمرام في الكلام ان مقصود الشارح ان العلة اصطلاحا هي العلة
انما هي المحتاج اليه في الوجود حال الاحتياج وما قبله من الاعتبارات خارج
عن العلة اصطلاحا يعني انا نجد شيئا ممكنا محتاجا في وجوده الى علة فنطلب له
علة اي شيئا يحتاج في وجوده اليه فالاحتياج والامكان وكذا ساير الا
عتبارات السابقة خارج عن العلة اصطلاحا فلم يدع الشارح ان هذا التغير
يقتضي كون المحتاج اليه غير سابق على الاحتياج بل يدعي ان العلة اصطلاحا

اصطلاحا هي المحتاج اليه بعد حفظ الاحتياج فالحاصل ان البعدية باعتبار
الملاحظة والاعتبار مع ان سبق الفاعل والمادة على احتياج الممكن مما فيه
فيه تم لا يخفى على الناظر انه يستفاد مما ذكره الشارح في الحاشية القديمة من قوله
وقد تلخص من ذلك البحث ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا الامكان
الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى
في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا ان كلام الشيخ المعنى في نفسه ليس
لو كان بمعنى انه في نفسه معدوم اي بحسب الامكان تم ولا يرد عليه شيء
الا ما اورده بقوله ولقائل ان تقول لو تقدم عدم بالامكان لكان واجبا
عنه بقوله ويمكن الجواب عن هذا الخ فلم يبق عليهم شيء من الايراد **قوله**
كيف والتقدم الذاتي الخ معارضة او نقض اجمالي **قوله** فلا يتحقق العلة
التامة البسيط قد عرفت الجواب عنه منه في الحاشية القديمة بقوله ويمكن الجواب
عن هذا الخ **قوله** كما هو المتبادر فان المعنى الاول الخ يعني ان المتبادر
من الحدوث هو الحدوث الزماني والحدوث الذاتي معنى موهوم والمتبادر
من كون الكون بعد عدم الكون هو البعدية الزمانية فلما فهم ذلك المتبادر
بالمتبادر الاول لم يبق للمعنى الموهوم مجال **قوله** ونقل عن افلاطون القول
بحدوث العالم قيل ان مراده الى قوله فلا يكون حمله على الحدوث الذاتي كما
لا يخفى الظاهر انه رجح نقل الحدوث الزماني على الحدوث الذاتي واما قوله ثم نقل
الحدوث الزماني عنه مخالف الخ يفيد انه قرره بين الناقلين فيفهم مما
نقله الشارح اولا واخرا ان مراده ان النقل عن افلاطون مضطرب الا انه

ان يحكم بطرف ثم لا تغفل ان قوله فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي انما تم
بحفظ ان التردد لا يليق بجلالة الحكيم لا سيما افلاطون حضو صافيما هو من
اصول الحكمة قوله استدلال الفلاسفة على مذهبهم بانه لو نقل التسلسل
هذا الاستدلال عنهم بانهم قرروه على سبيل التحقيق لاثبات مذهبهم
وهو قدم الشخص فيلزم ان يكون مقدماته يقينية عندهم فيرد عليه
او رده بقوله وانت خبير انه قوله لا بد من ان يكون له حاصله ان
ممكنا من الممكنات اذا كان جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا في الازل
فذلك الممكن غير ازلي والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة ولا يلزم تقدم
العالم ثم ان شخصا من اشخاص العالم ازلي واذا لم يكن شيء من الممكنات
كذلك فعنده صدق ذلك السلب الكلي يكون الممكنات كليا حادثة والا لزم
وجود المعلول بدون علة وهو مستلزم للزوم تخلف العلة التامة عن المعلول
فحدوث الحادث ان كان من غير حدوث امر آخر يلزم تخلف العلة
التامة من المعلول وان كان مع حدوث امر آخر فننقل الكلام الى
ذلك الحادث فيلزم التسلسل فاذا انتفى الشق الثاني تعين الشق
الاول وهو المطلوب قوله وانت خبير بانه لو جعل الامر للحادث له ينبغي انا
نختار ان حدوث الحوادث بسبب حدوث امر وهكذا الى الحوادث
المتسلسلة لو كانت معدات بان يكون العدم اللاحق لكل من
السابق متمما لعلة وجود اللاحق لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم قوله
فح لا يلزم الازلية بجنس هذا المعد ونحوه ينبغي ان المقصود من الا

استدلال الفلاسفة

من الاستدلال المذكور كان اثبات ازلية شخص من الاشخاص كما ذكرنا
ان التسلسل لو نقل ان هذا الدليل تحقيقي والمط منه قدم الشخص فعلى تقدير
كون التسلسل في المعدات لم يلزم منه محال حتى يقال يلزم من استحالة اللازم
استحالة الملزوم وهو حدوث العالم بجميع اجزائه فيلزم قدمه وهو المط
والتسلسل المذكور ليس مستلزما للقدم الشخصي حتى يقال هذا الايضا ما فيه ثبوت
المدعى ويقال على تقدير كون التسلسل في الامور المتعاقبة يلزم خلاف
الفرض لان المفروض ان جميع الممكنات حادثة فيكون محالا فيجب
لزوم التسلسل لا يكون الا في الامور المجتمعة فيتم الدليل اذ اللازم ح ليس
الا ازلية جنس هذا المعد ونحوه اراد بالجنس الامر العام اذ معلوم
ان هذه الامور الغير المتناهية لا بد ان يكون داخلة تحت مفهوم
كلي ذاتي او عرضي وازلية المفهوم العام لم يكن داخلا في المطلوب اذ اراد
بهذا المعنى المعد المعدات التي في جانب طول السلسلة ونحو هذا المعد
التي يحصل بعد نقل الكلام الى الاعدام اللاحقة يعني ان نقل الكلام الى
الاعدام اللاحقة حتى يلزم التسلسل فلنا ان يلزم كون التسلسل الطولانية
بعد آحاد السلسلة الطولانية في امور متعاقبة ففي ضمن هذا الاستدلال
لم يلزم الا ازلية جنس المعدات ولم يكن هذا داخلا في المطلوب هذا اما
في شرح هذا الكلام في اثناء مكالمة هذا المقام والاستاذ المحقق بعد وجه
هذا الكلام بوجه آخر فانظر الى تجد ما فيه قوله ودعوى ان المعدات الغير
المتناهية ح هذا دفع لما يختلج من ان القول بالتسلسل في الامور

المتعاقبة وان لم يستلزم ازلية الشخص باعتبار نفس السلسلة لكن يستلزمها باعتبار
ان تقدم المعدات بعضها على بعض تقدم لا يجامع معه المتقدم المتأخر
والتقدم بهذا المعنى عرض اولي للزمان فلابد لها من الازمنة الغير المتناهية
والزمان مقدار الحركة فلابد من الحركات الغير المتناهية والحركات لابد لها
من متحرك والمتحرك بالحركات الغير المتناهية قديم فيثبت شخص قديم فاجاب بان
حاصله ان هذه المقدمات مقدمات غير مبرهنة وما قيل في اثباتها غير تام
بان يكون هذا التقدم عرضا اوليا للزمان غير مسلم وكذا كون الزمان
مقدار الحركة غير معقول بل يجوز ان يمنع كون هذه الحركات قائمة
بمتحرك واحد لم لا يجوز ان يكون كل حركة قائمة بمتحرك غير الحركات مع بجميع
المتحركات لم لا يجوز ان يكون معدات لابد لنفي ذلك من دليل قوله
وكذا دعوى كون المعدات لابد لها وهذا مثل سابقه اشارة الى جواب
سؤال مقدر بني السؤال على ما قالوا في ربط الحادث بالقديم من ان الحوادث بدل
الحركات المتعاقبة رابطة بحصول استعدادات غير متناهية من جانب
الازل متناهية في جانب الابد قائمة بمادة قديمة مسماة بالهيولى فالهيولى
قديمة وهي شخص قديم فاجاب عنه ايضا بان المقدمات التي اوردها لاثبات
هذا المطلب ايضا ليست برهانية قوله ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا
لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا يعني ان الفلاسفة قالوا
الواجب هو الذي يأبى عن طبيعة الوجود فيكون جميع انحاء الوجود ممتنعا
لذاته والممكن هو الذي لا يكون كذلك فهو لا يأبى عن طبيعة الوجود ولا

الوجه الاول

ولا عن طبيعة العدم فيجوز ان يكون بعض انحاء الوجود والعدم ممتنعا لذاته
ولا ينافي ذلك بامكانه فاذا كان كذلك فيجوز ان يكون الوجود الازلي محالا
لكن امكان الممكن الا باعتبار الوجود اللايزالي فالعلة التامة لا تفيد الا
الوجود والممكن فلا تفيد العلة التامة الازلية الا الوجود اللايزالي فحينئذ
لان الممكن ليس الا هو فيجب ح تخلف المعلول عن العلة التامة ومع وجود
التخلف كيف يدعى امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فلا يتم قوله فان كان
الاول لزم وجود ذلك الممكن في الازل فعلى هذا الايراد ما افاده الشارح بعد
بقوله وانت تعلم انه لما فرض الخ لان الامكان الذي هو لما لابد منه
في وجود الممكن هو امكان الوجود اللايزالي وهو كائن في الازل او
امكان الممكن على ما فرض ليس الا باعتبار الوجود اللايزالي او امكان الممكن
ازلي كما تقرر في موضعه لكان الشارح نقض حمل الاستدلال على ان مقصودهم
ان جميع ما لابد منه في الوجود الازلي للممكن ما حاصل اولا فان كان
الاول لزم وجود ذلك الممكن في الازل فيتم الملازمة ولا يحال المنع الذي
اجاب به المجيب لانه يلزم خلاف الفرض ح البتة لكنه خلاف الظاهر وايضا
في الاحتمال الاول من الشق الثاني اللازم ح احد الامرين اما التخلف
عن العلة التامة او وجود الممكن بدون تمام علته فالحصر على الثاني لا يلائم ما
فهمه قوله والثاني باختيار الشق الثاني من الترديد وهو انه ح حاصل
هذا الجواب ان المستدل لما جعل ازلية جميع ما لابد منه في وجود الممكن معيارا
لازلية الممكن اجيب بان ذلك الجميع لو تم الارادة بالوجود الازلي يكون ازليته

الوجه الثاني

معيار الازلية الممكن ولو تم تعلق الارادة بالوجود اللايزالي لا يكون معيارا
لما وهذا التعلق لم يتحقق والمتحقق هو تعلق الارادة بالوجود اللايزالي فما هو معيار
لم يتحقق وما هو متحقق ليس بمعيار فاجاب باختيار الشق الاول من الترديد
الثاني كما يظهر من الذيل ولكن ذكر المعيار بطريق السؤال والجواب بان قال
بل ادعى ان ازلية الجميع المشتمل على تعلق الارادة بالوجود اللايزالي معيار لازلية
الممكن بان هذا التعلق لو لم يكن متمما لعلة وجود الممكن لزم خلاف المفروض على
انا ننقل الكلام الى امر سوى هذا التعلق فكان متمما لها واذا كان متمما
لزم كون الممكن ازليا فعلم ان ازلية الجميع المشتمل على هذا التعلق كانت
معيارا لازلية الممكن اشار الى هذا السؤال بقوله ولا يرد عليه ان التعلق
الازلي الخ واجاب عنه بقوله لانا نقول العقد الخ ولما بقي شيء بعد
وهو ان السائل اثبت كون هذا التعلق متمما وبعد كونه متمما لزم كون
الممكن ازليا فلزم كون ازلية الجميع المذكور معيار الازلية الممكن وهو غلط
فالجواب بان العقد تو... وفق الارادة لا ينفع اشار الى هذا
السؤال بقوله فان قيل لا بد من اختيار احد شقي الترديد الخ واشار الى
الجواب بقوله قلنا ان اردتم انه متمم لعلته الخ بانه ما لم يثبت كون هذا التعلق
متمما لعلة الوجود الازلي لم يثبت المط وهو ليس متمما له بل متمم لعلة الوجود
اللايزالي فلا تم هنا معيار ازلية الممكن وتقرر ان المعيار ازلية الجميع المشتمل
على تعلق الارادة بالوجود الازلي وتم ان هذا المعيار لم يتحقق اشار
هنا الى اختيار الشق الاول من الترديد الثاني ومنع لزوم وجود الممكن

الممكن بدون تمام علته بقوله ولا يلزم ازليته ولا احتياجه الى امر آخر الخ فاجاب
اجاب اولا باختيار الشق الاول من غير تحقيق المعيار اذ المستدل اكتفى
بالمطلق فجرى المجيب الى الاطلاق كلامه نظرا الى ظاهره فقال لا يلزم من ازلية
الجميع مطلقا ازلية الممكن اذ يجوز ان يكون الجميع علة تامة للوجود اللايزالي
لامكانه دون الوجود الازلي لامتناعه فلا يلزم من ازلية الجميع ازلية
الممكن كما عرفت واجاب ثانيا بتحقيق المعيار باختيار الشق الاول من
الترديد الثاني الخ لا تغفل انه يفهم من تقرير الجوابين ان للاستدلال
تقريرين احدهما وهو الظاهر ان الترديد انما هو بالنسبة الى الوجود مطلقا
ما من غير اعتبار الازلية واللايزالية فبناء الجواب الاول عليه ثانيهما
الترديد بالنسبة الى الوجود الازلي الخ لا يكون الا الشق الاول من الترديد
الثاني محل توقف اذ لا يلزم من عدم كون جميع ما لا بد منه في الوجود الازلي
في الازل عدم كون جميع ما لا بد منه في الوجود اللايزالي فيه فلا يلزم من عدم
حدوث امر وجود المع قبل تمام العلة وبناء ايراد الشارح بقوله وانت تعلم
انه كما فصله على التقرير الثاني فان قيل اذا كان بناء الجواب الاول
على تقرير قوله والثاني على تقرير آخر فالجواب اما هذا او ذاك فلا معنى لجعلهما
جوابين يقال يجوز ان يكون الجوابان من الشخصين او كان من شخص
واحد لكن حكم مرة بان مراد المستدل هو الاول نظرا الى ظاهر كلامه كما مر
سابقا واخرى بان مراده هو الثاني نظرا الى جعله معيارا لازلية الممكن فبهذا
الاعتبار ان يكونا جوابين قوله اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده

في الازل الخ يعني ان معيار ازلية الممكن ازلية جميع الذي كان فيه تعلق الارادة بوجوده
الازلي فلما لم يتحقق هذا التعلق في الازل لم يكن جميع المعيار متحققا فيه ولنا في تحقيق
هذه العبارة وتدقيقها تفصيل في حواشينا القديمة المتعلقة بهذا الشرح فمن
اراد ان يطلع عليه فليرجع اليها قوله بل وجوده فيما لا يزال الخ يعني ان الارادة
تعلقت في الازل بالوجود اللايزالي قوله ولا يرد عليه ان التعلق الازلي بوجود
اي اللايزالي قوله متمما لعلة وجوده اي المطلق قوله وهو خلاف المفروض
لان المفهوم من كلام المجيب ان كون العلة غير تامة في الازل بسبب
عدم تعلق الارادة في الازل فالتعلق جزء اخير للعلة التامة فالقول بانه
غير متمم خلاف المفروض قوله على انا ننقل الكلام الخ يعني ان جميع ما لا بد منه
في تحقيق هذا الامر لو كان ازليا لكان هذا الامر ازليا ايضا لتتميم العلة
التامة بوجود الممكن في الازل فيكون وجوده في الازل لا يكون ازليا
فحدوث هذا الامر اما ان يكون من غير امر اخر الى اخر الدليل قوله
لانا نقول القدرة الخ تحرير هذا عند المحقق اختيار الشق الاول من
الترديد لكن بالنسبة الى الوجود اللايزالي ومنع لزوم كون الممكن ازليا اذ
ازلية الممكن لا تتصور الا بان يتصف بالوجود الازلي والاتصاف
لا يمكن من غير كون علته التامة في الازل والعلة التامة للوجود اللايزالي
فاللازم هو المحقق غير ذات العلة التامة وهو غير مستحيل والمستحيل هو التخلف
عن تمام الارادة وهو غير لازم ففي هذا التوجيه ايضا يلزم تخلف المعلول عن
العلة التامة كما في التوجيه الاول الذي كان باختيار الشق الاول من

من الترديد الاول لكن في الاول سبب التخلف هو اباء المصنف عن الوجود المقارن
بالعلة التامة وفي هذا التوجيه هو اباء العلة التامة عنه لان الفاعل بعد
ارادة نحو من الوجود يأبى عن ان يوجد بنحو اخر فينفتح منه باب اخر للتوجيه
الاول بان ينسب الاباء الى نفس طبيعة العلة التامة من غير اعتبار تعلق
الارادة قوله فان قيل لا بد من اختيار احد الشقين فكان هذا المورد لم يتحقق
نظره فاورد هذا الايراد كما عرفت تحقيق الجواب قوله ولا يلزم منه ازليته
اي ازلية الممكن لان ما هو معيار لازلية الممكن لم يتحقق ولا يلزم ايضا احتياجه
الى امر اخر لان العلة التامة للوجود اللايزالي قد تحققت في الازل فاحتياج
الممكن فيما لا يزال على نحو الارادة الازلية فهذا اختيار الاحتمال الاول
من الترديد الثاني كما يظهر من قوله والحاصل ان المص انما يوجد الخ فتتميم الجواب
باختيار الشق الثاني هيهنا قوله وقد يقال ان الازل هو الزمان ومضي
كون الشيء ازليا الخ اعلم ان المتكلمين قالوا في تحرير مذهبهم ان الزمان
حادث والازل سابق عليه سبقا لا يجامع معه السابق اللاحق فالازلي
هو السابق على الزمان والواجب سبحانه لتعاليه عن الزمان ليس في الزمان كما
انه لتعاليه عن المكان ليس في المكان فهو سبحانه ازلي وما غيره من الموجودات
فوجوده متناه في جانب الاول مع كونه في الزمان كغير الزمان او لا معه كالزمان
زمان وهذا التناهي بحسب تعلق الارادة الازلية وسبق الواجب على
الزمان ليس بالزمان ليلزم كونه ازليا واجتماع وجوده مع عدمه فالحاصل
ان العالم حادث وحدوث الحوادث بحسب تعلق الارادة الازلية واحد

عليك نفس الارادة القديمة ليست كافية في وجود الممكن لان نفس الارادة كنفس الذات
فلو كانت كافية في وجود الممكن لكانت الممكنات قديمة فلا بد من تعلق الارادة
ولذا قالوا حدوث الحوادث بحسب تعلق الارادة الازلية فان قيل المحوج
بالتعلق فرض المعترض لكون ذات الارادة غير كافية عبث لا فائدة
فيه قلنا فائدته جعل تقريره بموجبها ورد المورد بان هذا التعلق الذي
هو جزء اخير العلة التامة حادث او قديم فعلى الاول يلزم التسلسل لان التعلق
الحادث لا بد له من علة حادثة ثم وثم فلم جرا اما ان مجموع التعلقات
المتسلسلة الحادثة حادث فلا بد له من حدوث امر وهذا المجموع السلاسل
الغير المتناهية الحادثة بحيث لا يشذ عنها شيء حادث لا يمكن ان يلزم
حدوث تعلق ليتم علته لئلا يلزم خلاف المفروض فيلزم ان يكون حدوثه
من غير حدوث امر فيلزم وجود الحادث قبل تمام علته فهذا على تقدير حدوثه
لا اختصاص له بالتعلقات كما لا يخفى على انه لا ورود له اصلا اذ لزوم التسلسل
على تقدير حدوث التعلق امر وبعد نقل الكلام الى الامور المتسلسلة الحادثة
الزام وجود الحادث قبل تمام علته امر آخر فمن اقتصر على الامر الاول في
الاستحالة لم يرد عليه ان ههنا امرا آخر ايضا مستحيل مع ان الترديد با
حدوث الحادث اما لحدوث امر او لا بعد فرض عدم كون علته التامة
ازلية انما هو لتصحيح حدوث الحدوث المص واذا كان المص مركبا من اجزاء
حادثة كانت علته التامة حادثة لحدوث اجزاء المص وكل من اجزاء
المص حادث لحدوث علته فلم يحتج المجموع من حيث المجموع الى حادث سوى

سوى الاجزاء الحادثة وسيتحقق ان لحفاء الخ وعلى الثاني يلزم قدم الممكن لان
علته التامة اذا كانت قديمة لا بد ان يكون المعم ايضا قديما والجواب عن
هذا الايراد هو الجواب الاول عن استدلال الفلاسفة بانا نختار الشق الثاني
ولا يلزم قدم المم لما ذكرنا ان تخلف المم عن ذات العلة التامة غير مستحيل
والمستحيل هو التخلف عن نحو الارادة غير لازم لكن اجيب عنه بان نحو
التعلق امر عدمي فلا يحتاج الى امر يخصصه ولئن سلم فالتسلسل اللازم
تسلسل في الامور الاعتبارية وهو غير مستحيل فيفهم من هذا الجواب جوابا
آخر عن استدلال الفلاسفة باعتبار الشق الثاني من الترديد الاول
وهو ان جميع ما لا بد منه في وجود الممكن لم يكن في الازل بعدد الحادث
لحدوث امر اعتباري لتعلق الارادة والامر الاعتباري لا يحتاج
الى علة حتى يلزم التسلسل ولئن سلم فالتسلسل لا يلزم الا في الامور الاعتبارية
وهو غير مستحيل وهذا المنع والتسليم لما لم يكن مرضيا عنده لم يجب بهذا
الجواب عن الاستدلال الفلاسفة كما يظهر عدم ارتضائه عن المنع
بقوله وانت تعلم ان اختصاصه بالجواب التسليم ايضا غير مرضي لان
التعلقات امور محققة في نفس الامر واشار الى كونها واقعة في نفس الامر
بقوله اختصاص كل صفة سواء كانت وجودية او عدمية ومثل هذا التسلسل
مستحيل لا يحتاج الى البيان واشار الى استحالته في ضمن ما نقل بقوله
باطل مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه وبعض من عظماء العلماء
وهو السيد السند قدس سره الشريف بين استحالة هذا التسلسل بوجه لم يكن مرضيا

المذكور

ليس

عند الشارح اشار اليه بتعريف قوله بقوله قلت وانت تعلم ان لا انحصار
ههنا لجواب فقصد الشارح من نقل هذا الكلام في هذا المقام هو الاعتذار عن
ترك الجوابين المذكورين واظهار ما هو الحق المختار له الا انه اجاب بهذا
الكلام عن استدلالهم بطريق المعارضة والمناقضة او النقض الاجمالي
ولنا في حواشينا القديمة المتعلقة بهذا المقام تفصيل فمن اراد الا
طلاع عليه فليرجع اليها اعلم ان المحقق الطوسي قال في التجريد وتخصيص
الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله قال الشارح هذا جواب عن الاستدلال
بان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث يخصص
بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص
حدوثها بذلك الوقت مع تساوي نسبتها الى جميع الاوقات تخصيص
بلا مخصص والكلام في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما
في الحادث الاول ويلزم التسلسل هذا خلف والجواب ان حدوثها لم يتوقف
على امر حادث مخصص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد منه في حدوثها حاصل
في الازل واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اذ الزمان هناك
موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم ولا تمايز بين
الاجزاء الوهمية الا بمجرد الوهم هذا ما نقله شارح المحقق في حواشيه في
هذا المقام لا يخفى على المتامل ان تخصيص الاستدلال بحدوث الاجسام
لعله لان المتكلمين انما يتفقون بوجود العالم الجسماني الذي انتهى
الى محدد الفلك الاعظم ويقولون انه حادث والمجردات غير ثابتة

ثابتة عندهم فاستدلال الفلاسفة بان العالم الذي هو ثابت الوجود عند
كلهم هو الجسماني لو كان حادثا لكان حدوثه مختصا بوقت حادث فهذا الاختصاص
لا بد له من مخصص وذلك التخصيص لا يجوز ان يكون من العلة التامة القديمة
لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة فيكون ذلك الاختصاص من امر حادث
متمم للعلة التامة مختص بذلك الوقت وننقل الكلام في ذلك الامر حتى يلزم التسلسل فهذا
الاستدلال ايضا مجاب بالجواب المذكور في الاستدلال المذكور المشهور بان التخلف
عن ذات العلة التامة غير مستحيل والتخلف المستحيل هو التخلف عن تمام الاقتضاء الطبيعي
او الارادي كما فصلناه سابقا وهو لم يلزم والمحقق اجاب بجواب اخر حاصله
ان العلة التامة متحققة في الازل واختصاصه بوقت لا يحتاج الى المخصص
اذ الوقت قبل وجود العالم كان امرا موهوما ولا امتياز بين الاجزاء
الوهمية ليقال ان نسبة وقوع الشيء في هذه الاجزاء متساوية فلا بد لتخصيص
بعضها من مخصص فوقوع الشيء الذي فرض وقوعه لا يحتاج الى مخصص بوقت
وقوعه نعم لو كان الزمان امرا موجودا قبل وجود العالم كان الامر كما ذكرت
لكنه امر وهمي لا وجود له الا مع وجود العالم لكن قبول وجوده عند وجود العالم
قيد واقع لكون الكائن بعد وجود العالم الكائن البديهي لانه متفق عند
جميع العقلاء بالايام والاسبوع والشهور والاعوام والدهور ولو قيل
بانها امور وهمية مستبعد جدا الا ان نتوقف فيه كما بين في موضعه لكن يرد على
هذا الجواب بعد تحقق العلة التامة يتصور له وجود مقارن للعلة ووجود غير
مقارن فاتصاف الوجود بعدم المقارنة ترجيح لاحد المتساويين بل للمرجوح

دفع

محله

بلا مرجح لان الظاهر ان يكون المقارنة اولى من عدمها فالمخلص عنه ليس الا
بالتزام كون عدم المقارنة اولى سواء كانت الاولوية متعلقة الى حد الوجوب
او لا ونصحح لا تتصور الا بان يلتزم ان التخلف عن ذات العلة التامة غير مستحيل
فالرجوع الى الجواب المذكور لازم **قوله** فان قيل لا شبهة في ان الارادة
القديمة بذاتها لا يخفى ان ربط الحادث بالقديم على مذهب الحكيم انما هو بحركة
متعاقبة لا الى نهاية وعند المتكلمين لما كان الفاعل مريدا ارتبط الحادث
بواسطة الارادة وليست الارادة بحسب ذاتها رابطة للحادث بالقديم
فلا بد من تعلقها بتخصيص وجود الممكن بوقت مخصوص بسبب تعلق الارادة
سواء كان التعلق قديما او حادثا مع استواء كان نسبة تعلق الارادة
لجميع الاوقات بمعنى ان الاوقات بمعنى ان الارادة يصح ان يتعلق
بوجود الممكن في اي وقت ثم هذه الصحة تخصص ببعض الاوقات اذ الارادة
صفة من شانها ان ترجح احد المتساويين فهذا التعلق لا يخلو من ان
يكون حادثا او قديما فان كان حادثا فيكون كساير الحوادث مرتبطا بالفاعل
القديم بواسطة تعلق حادث وهكذا فيتسلسل التعلقات هذا معنى قوله وعلى الاول
يلزم التسلسل وله محل آخر كما اشرنا سابقا من ان المعلول الحادث لا بد
من امر حادث يتم عليه التامة به والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة
او وجوده قبل تمام علته وعلى اي تقدير يلزم التسلسل في التعلقات فالمعلول الحادث
وكذا لكل تعلق حادث مرتبط بالفاعل القديم بواسطة التعلق السابق الحادث
اما باعتبار كونه حادثا متمما للعلة التامة اذا كان المراد من قوله على الاول

الاول يلزم التسلسل ما بيناه سابقا او باعتبار نفس تعلق الارادة من
غير اعتبار حدوثه اذا كان المراد منه ما كتبناه ههنا وكذا جميع التعلقات
بحيث لا يشذ عنها شيء مرتبط بالفاعل القديم بواسطة جميع التعلقات
سوى التعلق الاخير باعتبارين المذكورين مخصص لجميع جميع المخصصات
فلا يحتاج الجميع الى المخصص آخر هذا ما وجدنا تحققه **قوله** وعلى الثاني لزم
الممكن او لكون علة التامة ح ازلية وامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة
وقد امضينا ما يتعلق بهذا الكلام من انه مجاب بمنع امتناع التخلف
لكن مقصود الشارح نقل الجواب المورد عليه **قوله** فقد اجيب عنه تارة بان
التعلق امر عدمي فلا يحتاج الى ان يخفى ان تعلق الارادة ليس امرا موجودا
في الخارج ولا متحقق بالمعنى الاعم فيه بل امر اعتباري يقال في التعبير
ان المريد متعلق ارادته بترجيح احد المتساويين على الآخر وهذا التعبير
لضيق العبارة فمعنى كلامهم ان الارادة صفة وحالة موجودة في الخارج
ترجح موصوفها احد المتساويين على الآخر بسببها فالمريد بارادته يرجح في
وقت مخصوص وجود الممكن على عدمه وعدمه على وجوده في وقت آخر وهذا معنى
كون تعلق الارادة حادثا وليس معناه من المريد في نفس الامر الا انه
يرجح في وقت مخصوص بسبب الحالة الموجودة التي تسمى بالارادة وهذا الترجيح
ايضا مستند الى ذات الارادة يعني ان المريد كما يرجح بسببها الوجود
مثلا على العدم في وقت خاص والوجود في وقت خاص على الوجود في وقت آخر
كذلك يرجح الترجيح في وقت مخصوص على الترجيح في وقت آخر بسببها فتم ما

اجاب به من ان التعلق امر عدمي لا يحتاج الى امر مخصص فظاهر وما اورد الشارح
المحقق ره بقوله وانت تعلم ان اختصاص كل صفة اذ وما جهتها حقيقتا يظهر
اندفاع قوله على الشارح يلزم قدم الممكن الذي تعلق به الارادة اذ معنى كون التعلق
ازليا على هذا التحقيق ان الترجيح كان في الازل فالمريد بارادته رجح في الازل لذلك
الممكن في وقت على عدمه ووجوده في وقت آخر فهو متخصص بالوقت فلا يلزم قدم
الممكن قوله ولئن سلم فالتسلسل في الامور الاعتبارية الخ يعني ان التعلق امر
اعتباري كما عرفت آنفا فهو لا يحتاج الى المخصص اصلا ولو سلم احتياجه
فيكون ذلك الاحتياج ليس الا بحسب الاعتبار فالتسلسل اللازم لا يكون الا
بحسب الاعتبار ومثل هذا التسلسل غير مستحيل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار
وهذا معنى قولهم التسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع لا ان الامور التي
لا تتناهى واقعة في نفس الامر وهي غير مستحيل فعلى ما حققنا لا يحكم
بامتناعه لا باعتبار جريان برهان التطبيق ولا باعتبار كون غير
المتناهي محصورا بين حاصرين لان جريان البرهان والانحصار
بين الحاصرين فرع الوقوع قوله وانت تعلم ان اختصاص كل صفة
الى آخره بناء هذا الجواب على كون التعلق امرا محققا في نفس الامر وقد عرفت
حاله وبعد تسليم كونه امرا محققا لا مجال لمنع الاحتياج الى المخصص ولا لمنع
لزوم التسلسل ولا لاستحالته فالمجيب في التسليم لم يسلم كونه امرا محققا في نفس
الامر بل سلم كون الامر الاعتباري محتاجا بان يكون احتياجه بحسب الاعتبار
فالتسلسل اللازم بهذا الاعتبار غير ممتنع واما التسلسل في التعلقات بعد قبول

قبول كونها امورا واقعية فهو ممتنع باتفاق الفريقين لكون آحاده متحققة
مجتمعة لجريان برهان التطبيق وقيل انه باطل للزوم كون غير المتناهي محصورا
بين الحاصرين ايضا قوله واما التسلسل في التعلقات الى قوله وهو يكون كما نقول به
الفلاسفة اذ ضم الثاني الى الاول بقصد التشريك في الحكم وهو قوله فقد قيل
انه باطل مع قطع النظر الخ يعني ان من قال ببطلان التسلسل في التعلقات قال
في الاستعدادات الغير المتناهية ايضا لاشتراك دليل البطلان كما سنبينه
وما اجاب به الشارح ره في التعلقات على تقدير تمامه فهو جواب في الاستعدادات
ايضا فحاصل هذا القول ان التسلسل في التعلقات وكذا في الاستعدادات
باطل لجريان برهان التطبيق وللزوم كون الغير المتناهي محصورا بين
الحاصرين كما قيل به وتضعيف هذا الوجه لعدم لزوم الانحصار قوله وانت
تعلم ان الانحصار بين الحاصرين اصلا الخ الظاهر من كلامه انه نفي الانحصار
مطلقا وحكم بان من قال بالانحصار وهما ظاهر فساده لان القول
بكون نفس الارادة احد الحاصرين وهم محض اذ الحاصر لا بد ان يكون
طرفا وذات الارادة محفوظ في جميع المراتب والتعلقات متواردة عليه
فكون الارادة حاصرا وهم ظاهر فساده ونقل عن بعض الناظرين في
هذا المقام ما حاصله رفع ذلك الاستبعاد بان الارادة من اسباب حدوث
الحوادث وهي انما تؤثر بتعلقات المتوقف عليها وهذا الى ان ينتهي الى
تعلق لا يكون بعده الا الملزم فتنحصر هذه التعلقات بين الارادة السابقة
على التعلق وبين الحادث الموجود به وهو المراد بالانحصار هنا فظاهر

وهم وهما

الاستعداد

الموجد

ما توهمه وهم ظاهر الفساد وانتهى فهم من قوله وهو المراد بالانحصار ههنا ان
من قال بالانحصار اراد ذلك المعنى فظن ان هذا الانحصار مستحيل فالاولى
ان يقال في الجواب عدم قبول استحالته بان شرط استحالة الانحصار ان يكون نسبة
الطرف الى الوسط كنسبة الاوساط بعضها بعض وكان ما بعد الطرف
متعينا وهذا الشرط منتف ههنا لانا نقول انه ههنا ليس انحصار الامور
فان الارادة واقعة في سمط التعلقات السابقة على التعلق الذي يلي الامر مع
ترتيبها وعدم تناهيها ولم تتجاوز تلك التعلقات الارادة فكانت التعلقات
الغير المتناهية محصورة بين الحاصرين قوله وان ظهر عن بعض من
يعتقده اه لا يخفى عليك ان من حكم العين قال مستندا لا من جانب العقلاء
لاثبات الوجود الذهني اعلم انا نتصور امورا لا وجود لها في الخارج ونحكم
عليها بالاحكام الثبوتية والمحكوم عليه بالصفة الوجودية يجب ان يكون
موجودا الا ان ثبوت الصفة للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء واذ ليست
في الاعيان فهي في الاذهان واورد عليه في الشرح ان ثبوت الوجود
الذي هو صفة وجودية لا يستدعي ان الماهية موجودة قبل ذلك
والا لزم ان يكون لها قبل وجودها وجود لا الى نهاية قال السيد السند
قدس سره في استحالة هذا التسلسل فيلزم انحصار وجودات غير متناهية
بين الماهية والوجود المفروض اولا قال السيد السند الشريف قدس سره
وجه الايراد الذي هو على الفلاسفة ظاهر لان هذا التسلسل محال لزم كون
التسلسل الاستعدادات ايضا محالا بهذا الوجه وان لم يحتج الى التطبيق فيها

فيها عند الفلاسفة لزم اجتماعها فيكون هذا من السيد الشريف قدس سره
ايرادا آخر على الفلاسفة قال الشارح واشار ههنا بقوله وح يكون الحال كما نقول به
الفلاسفة اه الا ان من قال باستحالة هذا التسلسل للانحصار يلزمه ان يقول باستحالة
التسلسل في الاستعدادات ايضا ثم لا يخفى على الناظر ان وجه الاشتراط المذكور
لاستحالة الانحصار ان الطرف اذا كان نسبته مع الوسط كنسبة الاوساط
بعضها مع بعض وكان ما يلي الطرف متعينا يلزم انقطاع السلسلة ولا يكون
ما فرض غير متناه هف واما اذا لم يتحقق هذا الشرط لكون الاعداد الغير المتناهية
باقية على حالها فلم يلزم خلف ثم لا يخفى ان الارادة اذا كانت واقعة في سمط التعلقات
وكانت التعلقات غير متجاوزة عنها كاد ان يتلقى بقبول استحالته وليس فيه
المشابهة من الاستبعاد فالاستبعاد الذي افاده الشارح بقوله فالقول بالانحصار
ههنا وهم ظاهر الفساد وان ظهر عن بعض من يعتقده عند التامل بالاعتقاد مما
يكاد ان يتلقى بالقبول والانقياد قوله هذا الدليل يقتضي ان لا يوجد شيء
من الحوادث اليومية اذ بناء هذا الدليل احد الامور الثلثة لازم لوجود
الحوادث لان علته التامة اما موجود في الازل او لا على الاول يلزم التخلف وعلى
الثاني اما ان يكون لحدوث امرا ما لا على الاول يلزم التسلسل وعلى الثاني يلزم وجود المعلول
بدون علته التامة وكلها محال وملزوم المحال محال قوله واجيب عنه بان التسلسل
اللازم من حدوث العالم الخ يعني ان حدوث الحوادث لا يمكن الا باحد
الامور الثلثة اما بالتخلف عن العلة التامة او الوجود قبل تمام العلة او التسلسل
لا سبيل الى اختيار احد من الاولين واما الثالث فيمكن ان يختار باختيار

لعدم

غير متناهية

الاستعداد

الوجه الثالث

كونه في الامور المتعاقبة فانه جايز عندهم والشارح في الامور المتعاقبة لا يمكن
ان يلزم مع حدوث جميع اجزاء العالم لان الامور المتعاقبة الغير المتناهية
لكونها متسابقة بسبق لا يمكن ان يجامع السابق به لاحقه يقتضي ان يكون
مظروفة للزمان الغير المتناهي بجعل الزمان لكونه مقدار الحركة يقتضي حركة غير متناهية
والحركة الغير المتناهية لا يصدر الا من متحرك قديم فيلزم قدم شخص من اجزاء
العالم هف فعلم ان القول بتعاقب الامور الغير المتناهية لا يمكن مع القول
بحدوث العالم باجزائه واما على تقدير القول بقدم العالم فلا استحالة فيه اذ لا
يلزم خلاف الفرض فلا يقتضي الدليل المذكور على تقدير القول بقدم العالم
بالحوادث اليومية وقد عرفت جواب هذا من الشارح المحقق بقوله وجود الى ان
المعدات الغير المتناهية ويشير اليه ههنا بقوله وانت خبير بما سبق اه قوله
وحركتها دايمة فهي ذات جهتين التجدد والاستمرار اه اعلم ان الموجود من
الحركة امر وحداني مستمر وهو التوسط بين المبدأ المحقق والمفروض بين
المنتهي باحد الوجهين وهو يتشخص باحد اختلاف النسب بالقياس الى الحدود
المفروضة في المسافة حتى اذا اعتبر بالقياس الى حد ما من تلك الحدود
صارت التوسط المذكور الذي هو الكون في الوسط باعتبار هذا العارض
كونا في ذلك الحد من الوسط فهي الحركة اي باعتبار ذاته حادث باعتبار تلك
النسب العارضة له بحسب الفرض فمن حيث الذات الثابتة استندت
الى القديم ومن حيث النسب المتعاقبة عليها استندت اليها الحوادث
فلها تجدد بحسب الاضافة واستمرار بحسب الذات اي اضافتها متجددة

اي مل
المفروض
بما مل

متجددة وذاتها مستمرة وهذا اي الحركة بمعنى التوسط واما الحركة بمعنى القطع فهي
الامر الممتد المرتسم في الخيال بسبب نسبة الحركة بمعنى التوسط الى حدود المسافة
فهي مركبة من اجزاء امتدادية اذ اجزاؤها ليست الا الاكوان بل الكون المتشخص
في الوسط اخذ مكررا مثل اجزاء العشرة مثلا فانها وحدة واحدة تكررت عشر
مرات لا تنفصل قول الشارح حركتها دايمة فهي ذات جهتين التجدد والاستمرار
قد عرفت ان المراد من الحركة القايمة بمعنى التوسط ولك ان تقول اراد
بالحركة الدايمة طبيعة الحركة وجنسها فيكون حاصل كلامه ان الافلاك
عندهم قديمة متحركة وحركتها دايمة فلم يكن خالية عن الحركة فيكون شخص
الحركة حادثة وطبيعتها قديمة مستمرة فباعتبار استمرارها صدرت عن القديم
فيكون الصادر والمصدر مستمرين وتشخص هذه الطبيعة حادثة ولكل شخص
منها علة وجود حادث من الحوادث اللاحق واما عدم اللاحق لكل حادث
فليس الا لابتداء ذات كل حادث من الوجود في الزمان فيكون الحوادث
متعاقبة غير مجتمعة ولا استحالة فيه فلو حمل كلام الشارح على هذا يكون المراد
من قول الامام حجة الاسلام فيما سيأتي فكيف صدر من مستمر متشابه الا
جزاء انه كيف صدر من طبيعة مستمرة جزئيات متشابهة شيء في بعض الا
حوال دون بعض غير عن الجزئيات بالاجزاء لان الطبيعة المتحققة في
ضمن جميع الجزئيات محيط لها مثل احاطة الكل للاجزاء والكلي للجزئيات
لا يخفى على الناظر ان كلام الامام اليق وانسب بهذا الاحتمال الذي
كتبنا فانظر بالنظر الدقيق وتأمل بالتأمل الحقيق قوله وانت خبير بما سبق

المرتسم مل
الى ههنا بما سبق مل

بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه انما يكون حدوث
كل حادث بواسطة حدوث حوادث متعاقبة غير متناهية واستلزام تلك
الحوادث للتحصل المتحرك القديم قد عرفت بطلانه فلا يلزم القديم الشخصي في شيء
من اجزاء العالم حتى يلزم خلاف الغرض والــلازم ليس الا قدم الجنس ولم
يكن حدوث الاجسام مفروضا فلا استحالة في قدمه يفهم من كلامه هذا
ان المقصود من قوله فيما سبق وح لا يلزم الازلية بجنس هذا المعلول كان
ما اثبتناه هناك قوله وقد قال بذلك بعض المحدثين الظاهر ان ذلك البعض
ذهب اليه في جميع اجزاء العالم بخلاف ما نقل ابن تيمية فانه في خصوص
العرش قوله وقد رأيت في بعض في تصانيف ابن تيمية اه وهو من المجسمة
وسلك مسلك الضلال في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى بان تمسك به
على انه سبحانه متمكن فيه ولما وافق اهل الحق في القول بحدوث العالم اضطر
فقال بالتعاقب في العرش بان شخصا من اشخاص العرش لم يزل
كان متحققا في جانب الازل وكان هو سبحانه متمكنا فيه قوله وقال
الامام حجة الاسلام بعد رد الجواب لهم لما اجاب الفلاسفة عن النقض
المذكور بان الدليل المذكور لا يجري في الحوادث اليومية على تقدير
القول بقدم العالم ازليا ان نختار ان حدوث الحوادث بحدوث
امر يلزم التسلسل ونقول بالتسلسل في الامور المتعاقبة اذ لا يلزم ح خلاف
فرض اصلا بخلاف القول بحدوث العالم باسرها فانه ح لا يمكن القول
بتعاقب الامور الغير المتناهية كما مر غير مرة فالتسلسل اللازم فيه ليس الا

الا في الامور المجتمعة وقالوا الافلاك قديمة حركتها دائمة والحوادث اليومية مستند
الا الى الحركات المتعاقبة الغير المتناهية قال الامام رد الجواب ان هذه الحركة
مبدأ الحوادث اما من حيث انها مستمرة او من حيث انها متجددة ينبغي ان
لحالة الشخصية من الحركة وهي المسماة بالحركة بمعنى التوسط لا يمكن ان يكون
واسطة بحدوث الحوادث بان يكون متممة لعلة وجودها لكونها ازلية وهو
ظاهر ولذا قلتم ان الحوادث مستندة الى الحركات المتعاقبة الغير المتناهية فان
اردتم بها الامر الممتد الذي هو متجزئ بحسب الخيال بان يكون ذلك الممتد
المتصل اوله بالازل منتهيا اخره الى الابد غير ممتاز اجزاؤه واسطة لحدوث
الحادث المفروض ولا شك ان ذلك الامر الممتد المستمر ليس اجزائه الا هي
بالقوة الا الاكوان المنشعبة اذ ليس الا كونا كمورا فكيف صدر من ذلك
الامر شيء في بعض الاحوال دون بعض لانه ح لا يكون خصوصية شيء
من الاضافات ملحوظا ليكون الاختصاص بحسبها وان اردتم بها
ذوات الاضافات والنسب المتجددة بان يكون المتمم لعلة كل حادث
هو الكون المقارن بان حدوثه فننقل الكلام اليه حتى يتسلسل هذا منقح
قوله فما سبب تجددها اه فان قيل يحتمل ان يكون الواسطة هي الامر
المستمر الازلي المنتهي الى آن حدوث الحادث فلما تم ذلك المستمر لان
حدوث الحادث الذي تم به علة وجوده وهكذا في كل حادث قلنا فالكلام
حقيقة هو المتجددة الذي تم ذلك المستمر به ننقل الكلام اليه فهذا الاحتمال
مندرج في الشق الثاني قوله واعترض عليه بان هذا التسلسل جائز عندهم

لعدم وجوب اجتماع الاجزاء الخ لقايل ان يقول اجتماع الاجزاء السلسلة
واجب لان الكون المقارن اذا كان حادثا بحدوث امر متمم لعلته
والمتمم لحادث ايض اذا حدث بحدوث متمم علته وهكذا فيكون الاجزاء المجتمعة
لا محالة كان المعترض حمل كلام الامام على ان الحركات الغير المتناهية
من حيث انها مستمرة ذات امر ممتد خال غير ممتاز اجزاؤه كما سبق مبدأ
اذ هي من حيث انها متجددة اجزاؤها اي ممتاز اجزاؤها كما سبق مبدا
فعلى الاول لا وجه لصدور شي دون شي عن مستمر متشابه الاجزاء كما سبق
وعلى الثاني نسئل من سبب تجدد هذه المتجددات واعترض عليه بان
كل جزء لابد له من سبب فباي شي تم سببه فيلزم التس فاعترض عليه
باختيار الشق الثاني وبين سبب تجدد وبان كل لاحق تجدد وحدث بسبب
ان العدم اللاحق للسابق متمم لعلة وجود اللاحق فالتس الواقع في
المتجددات تسلسل في الامور المتعاقبة هو غير مستحيل عندهم وحاصله
ان سبب كل جزء تم بالعدم اللاحق للجزء الاول فتم اسباب وجودات
الاجزاء بالاعدام اللاحقة لها فهذا التس ليس الا في الامور المتعاقبة
وهو غير مستحيل فانظر ايها الناظرون فان الامام لم يكن طالبا لتصحيح الوجود
في طول السلسلة وقانعا بان يبين ان كل وجود تم سببه بالعدم اللاحق
للسابق بل كان مقصوده ان ما تم به سبب وجود كل جزء ننقل الكلام
اليه حتى يلزم التس في عرض السلسلة الاولى بعدد اجزائها وهذا حاصل
كلام الامام فكيف يجعل الشخص حمل كلام الغير على معنى يرد عليه الاعتراض

عتراض وهو بري عنه قوله قلت التجدد عبارة عن انقضاء شي وحدوث
شي آخر اه ينبغي ان التجدد اخص من الحدوث لان تجدد الحركة عبارة
عن انقضاء حركة وحدوث حركة فالتجدد يقتضي الانقضاء والحدوث
لا يقتضي ذلك فالتجدد يلزمه امران احدهما حدوث شي والاخر انقضاء
شي آخر فسبب الحدوث تم بالانقضاء فيصح التس المفروض اولا وهو
التس الطولاني فننقل الكلام الى سبب الانقضاء لان الممكن اذا
تم سبب وجوده فوجب ان يوجد فعدمه لا يكون الا اذا انتفى شي
من اسباب وجوده فذلك الانتفاء اما لانتفاء عدم امر فيكون
وجود المانع سببا لعدم الممكن واما لانتفاء وجود امر اخر فيكون عدم
من الاجزاء الموجودة للعلة التامة سببا لعدم الممكن فعلى اي حال
يلزم التس في العرض بعدد اجزاء السلسلة الطولانية بل في الطول
ايض على تقدير ان يكون سبب الانقضاء في طول السلسلة وجود
المانع كما تفصله في شرح كلام التس وهذا حاصل قوله فاذا عدم جزء
من الحركة فلا بد لعدمه من علة حادثة اه خلاصته ما كتبناه نوافق
مما افاده التس بعد في كلامه تفصيل كما سنفصله قوله فاذا عدم جزء
من اجزاء الحركة اه اي اي جزء من اجزاء الحركة اذا عدم فلابد لعدمه
من علة حادثة فيكون حاصل هذا الكلام طلب العلة لجميع الاعدام
الواقعة في السلسلة المفروضة والعلة لجميع الاعدام اللاحقة
الغير المتناهية المجتمعة مع وجود كل حركة لاحقة فالعلة الحادثة لتلك

دلالة
دهي

الممكنات
بكون ... الاعدام يكون بهذا اعدام
... علة ان الممكن لا يكون وجوده
لابد لها من علة حادثة ولما كانت
ولا عدم الا من علة حادثة وكانت علتها الغير
تلك الاعدام حادثة
حادثة فالعلة ... [illegible]

الاعدام لا يمكن ان يكون امرا واحدا لانها متعاقبة في الحدوث وهذه
الاعدام لكونها اعدام الممكنات لا بد لها من علة لان الممكن لا يكون وجوده
ولا عدمه الا من علة خارجة ولما كانت تلك الاعدام حادثة كانت عللها
ايضا حادثة فلو كانت علتها واحدة فيكون لا محالة مقارنة بواحد منها فيلزم
اما تخلف المعلول عن العلة التامة او تخلف العلة عن المعلول في غير ذلك الواحد
فلا بد ان يكون العلة متعددة بعدد الاعدام فتلك العلل المتعددة
لا تخلو من ان تكون موجودات محضة او معدومات محضة او بعضها
موجود وبعضها معدوم وعلى الاول اي على تقدير ان يكون علل تلك
الاعدام موجودات محضة يلزم التسلسل في الموجودات المرتبة المجتمعة حين
وجود الحادث المفروض في طول السلسلة لان معلولاتها مرتبة مجتمعة وعدم
ترتيب الذاتي بين الاعدام المعلولة لا يضرنا لان الترتيب وان
كان وضعيا لكافي في جريان البرهان كما حقق في محله فننقل الكلام الى
علل تلك الموجودات الغير المتناهية الحادثة المجتمعة بسبب حدوث معلولاتها
وعدم اجتماعها حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة في عرض السلسلة
حين عدم كل جزء بعدد آحاد السلسلة الواقعة في الطول لو التزم ان
العلة موجودة في كل مرتبة فهذا معنى قول الشارح وعلى الاول ننقل
الكلام آه فكان الشارح اكتفى في التسلسل الواقع في الطول لظهوره او
اندرج في قوله حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة بان يكون مراده لزوم
التسلسل في الطول والعرض ايضا وهذا هو الظاهر وعلى الثاني وهو ان يكون

يكون علل تلك الاعدام معدومات محضة فتلك المعدومات اما عدمات
الموجودات فاذا كان العدمات عللا لعدمات فيكون الوجودات التي
تلك العدمات عدماتها عللا للوجودات التي بازائها العدمات المعلولات
وعلية العدم للعدم يستلزم علية الوجود للوجود فيكون كل جزء من اجزاء
السلسلة مقارنا بموجود هو متمم لعلة وجود ذلك الجزء اي لا يتم وجود ذلك
الجزء بدونه فيحصل التسلسل في الامور المتعاقبة المتوازية بالامور المتعاقبة
الواقعة في السلسلة المفروضة فح وان لم يلزم التسلسل في طول السلسلة
لكن لا بد لتلك الامور الموجودة المتعاقبة من علل فيتم فيحصل السلاسل
الغير المتناهية في العرض بعدد آحاد السلسلة المفروضة حين وجود كل جزء
وهذا هو المراد من قوله فيلزم التسلسل في الموجودات التي هي علل يعني اذا كانت
علل تلك الامور الموجودة موجودة في جميع المراتب فان قيل انما يلزم هذا التسلسل
بعد نقل الكلام في الموجود المتمم لعلة وجود الجزء ولم يظهر نقل الكلام فيه فكيف
اكتفى بظهوره لانه نظير الشق الاول باعتبار حصول الموجودات في طول السلسلة
وان تفاوتا بحسب الاجتماع وعدمه ولما نقل الكلام هناك لتحصيل التسلسل
في العرض اكتفى به ههنا ولا يبعد ان يكون مراده من قوله او عدم امر موجود
اي في طول السلسلة وعرضها في اي مرتبة فلا حاجة ان يتم نقل الكلام
وكذا من قوله او بعضها امر موجود وبعضها عدم امر موجود فان قيل لم
يرد هذا المعنى من قوله اما امر موجود حتى احتيج الى قوله على الاول ننقل
الكلام قلنا سلك في الاول المسلك المتعارف واختار في الثاني والثالث

طريقا جديدا وهذه الطريقة لا يخفى احسنها واما امورا اعتبارية منظورة لنفس طرزا

الامر من غير ان يكون رفعا لشيء وهذا الاحتمال مندرج في الشق الاول
من الترديد لان المراد من الموجود اعم من ان يكون موجودا خارجيا
او منظورا في نفس الامر لا يخفى عليك انه يمكن ان يتوقف في استحالة التسلسل في
الامور المتعاقبة ان الاعدام اللاحقة امور منظورة لنفس الامر مترتبة
مجتمعة وهذا التسلسل محال فلا مخلص من لزوم التسلسل المحال بالاختيار التعاقب
وعلى الثالث وهو ان يكون علل تلك الاعدام بعضها موجودا وبعضها
معدوما ولا شك ان الموجودات او المعدومات التي تالفت تلك العلل
منهما لا يجوز ان يكون متناهيين اذ يلزم تناهي تلك العلل الغير المتناهية
فلا بد ان يكون احدهما او كلاهما غير متناهية فيلزم من كون الموجود
علة للعدم التسلسل في الامور الموجودة حال العدم اللاحق ان التزم كون
علة ذلك الموجود موجودة الى غير النهاية فلو كانت الموجودات غير متناهية
يلزم السلاسل الغير المتناهية ولو كانت متناهية كانت السلاسل متناهية
وعليه فقس حال كون عدم الموجود علة للعدم متناهيا او غير متناه فانه
يلزم التسلسل حال الوجود السابق كذلك فلزوم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة
بهذا التفصيل في عرض السلسلة المفروضة مما لا شبهة فيه اما التسلسل الواقع
بحسب التحليل في طول السلسلة فقد كان واقعا على تقدير كون علل العدمات الموجودة
المحضة فحينئذ كون عدم الامر الموجود مخلوطا بالموجودات فلو كانت الموجودات
غير متناهية يلزم التسلسل الطولانية باعتبار تلك الموجودات واما اذا كانت

كانت متناهية فلا يلزم ثم لا تغفل عن حال السلاسل الواقعة في العرض بان
يكون اجزائها موجودات محضة كما فرضت او معدومات محضة او مختلطة فحال
السلاسل في عرض وكذا في عرض العرض وكذا في عرض ذلك العرض الى ما لا يتناهى وهذا
ايضا مندرج في كلامه كما اومأنا اليه بقولنا ولا يبعد ان يكون مراده
من قوله او عدم اه فتدبر وحسن التدبر قال النديم لا يضيع اجر المحسنين
وهذا ما اعطيناك وكن من الشاكرين ولئن شكرتم لازيدنكم فطبق ما فصلنا لك
بمقالة الشارح المحقق شكر الله سعيه ورحمه رحمة واسعة فلو وانظر بالنظر الدقيق
وتامل تاملا بالتحقيق فانه حقيق بالدقيق والتحقيق اذ هو مادة نظره ولم
يكتف في جواب المعترض بالاجمال كما اخذناه سابقا ثم اعلم انه نقل عن بهمنيار
كلام انه قال في التحصيل ولولا ان في الاسباب ما يعدم لذاته لما صح وجود
الحادث وذلك هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تفوت انتهى كلامه لا يذهب
عليك ان الممكن لا يمكن ان يكون عدمه لذاته كما هو المقرر المشهور فيكون
مراد بهمنيار ان الحركة ابت عن الوجود في الزمان الآني فيكون هذا النحو من
الوجود ممتنعا لذاتها ولا ينافي امتناع نحو خاص من الوجود بامكان الممكن
كما تقرر في محله وسنحققه انشاء الله تعالى في الموجود الحركة لا يوجد الا بالوجود
الممكن لها وهو ليس الا الوجود الآني فعلة الحركة اقتضت ان يكون الحركة
موجودة بهذا القدر من الموجودية فلا بد ان لا يتخلف هذا القدر من الموجودية
فاذا وجدت الحركة بالوجود الآني بعدما انتهت عليه العلة فبقاء العلة بعد
انقضاء الحركة انه ليس مع وصف العلية فيلزم تخلف المعلول عن العلة التامة

فقد دل على لزوم

اذ هو فرع وصف العلية وقد عرفت انه لم يبق فهذا الكلام من بهمنيار مخلص
من رد الامام بان عدم كون الحركة موجودة بالوجود في الزمان الثاني لعدم
علة الوجود في الزمان الثاني اي لعدم ما يصح ان يكون علة له لكونه ممتنعا
لا لانتفاء علة الموجودة في الزمان الاول حتى يقال ذلك المنتفي ان كان
عدم مانع فيكون علة العدم امرا موجودا هو المانع وان كان وجود امر
فيكون عدم امر موجود علة للعدم فيلزم ان يكون ذلك الامر الموجود علة
للحركة فيلزم التسلسل في الموجودات في الطول والعرض معا او في العرض فقط
كما حققناه بما لا مزيد عليه هكذا ينبغي ان يفهم الكلام في هذا المقام وينبغي
ان يعلم ان ما ذكره بهمنيار لا يدفع ما اطلناه بقولنا ولا يخفى عليك
انه يمكن ان يتمم في استحالة التسلسل الحكم لا بد للطالب الصادق في الطلب
من معرفة حقيقة الوجوب والامتناع والامكان فاعلم ان الواجب
ما يكون آبيا عن طبيعة العدم فلا يمكن ان يكون متصفا بفرد من
افراد العدم كالعدم المستمر او العدم الملحوق بالوجود او المسبوق به والممتنع
ما يكون آبيا عن طبيعة الوجود فلا يمكن ان يتصف بفرد من افراد
الوجود كالوجود المستمر او الوجود الملحوق بالعدم او المسبوق به والممكن ما لا يكون
آبيا عن تلك الطبيعتين فلو ابى عن بعض افرادهما لا ينافي امكانه فاباء
الحركة عن الوجود في الزمان الثاني لا ينافي امكانها وامتناع هذا الوجود
ضرورة ان عدمه هو اعم من العدم اذ هو رفع جميع الوجودات ورفع
الوجود الحاصل عنه هكذا قيل بل كما لا يخفى على المتأمل ان الاباء عن

عن طبيعة الواجب جود ويستلزم الاباء عن افراد الوجود من غير عكس فالوجود
في الزمان الاول فرد منها وكذا الوجود في الزمان الثاني مثلا فاذا كانت الحركة
قابلة للاول آبية عن الثاني وكان قبولها منحصرا في ذلك فالعلة لا يمكن ان
تفيدها غيره فهذا الفرد المخصوص متخصص من بين الافراد بامكانه لاحتياجه
الى مرجح من بين الافراد ولو تخلف هذا الفرد عن ذات العلة التامة باع
تباء خروجها لا يكون مستحيلا وكذا لو كان مقارنا للعلة ولكن لم يبق وكانت
العلة باقية لا يستحيل اذ طبيعة العلة والمعلول تقتضيا ذلك وانحاء الوجود عبارة
عن الوجودات المضافة بالاوقات كالوجود المستمر والوجود في وقت كذا
والشيء لا يتصف بالعدم الا بعد انتفاء هذه الانحاء جميعا مضافة الى
اوقاتها مطلق وهو المعدوم بالعدم المطلق او بالنسبة الى وقت مخصوص
وهو المعدوم بالنحو الخاص من العدم فالمعدوم المطلق هو ما لا يكون
موجودا اصلا كشريك الباري والعنقاء والمعدوم المقيد كالمعدوم الآن
مثلا منتف عنه جميع انحاء الوجود بمعنى انه ليس متصفا في هذا الآن بشيء
من هذه الانحاء لا انه لم يكن متصفا في الماضي بالوجود الماضوي هذا معنى
ذلك العدم رفع جميع الموجودات وذلك الرفع مضافا الى وقت مخصوص
من العدم فلو ابت ذات الف مثلا من كونها موجودة لوجود مضاف
الى الآن مثلا من غير اعتبار اضافة الى زمان آخر او بعد اضافة
الى زمان آخر كالامس مثلا فلا بد ان يرتفع جميع انحاء الوجود حتى
ذات الالف الآن معدوما بالذات ولا ينافي ذلك امكانه لانه لم يابه

بالى

عن الوجود المضاف الى الامس مثلا في الامس فهو غير ممتنع بقبوله الوجود
الماضوي وغير واجب بقبوله العدم الآتي فمن هذا التحقيق انكشف لك
ان نحوا من العدم يجوز ان يكون مقتضى ذات الممكن ولا ينافي امكانه
اذ المنافي للامكان هو ان يأبى الذات من طبيعة الوجود فيقتضي رفع
الجميع بمعنى ان لا يكون متصفا بشيء من انحاء الوجودات في اوقاتها
فلك ان تحمل كلام بهمنيار على ظاهره ثم لا يخفى عليك ان كون الوجود
باعتبار الاضافة الى الزمان فردا او نحوا منه وتفاوت الافراد
والانحاء باعتبار الامكان والامتناع كلام واقع من جانب
الفلاسفة في جواب استدلال المتكلمين على امكان اعادة المعدوم
قال صاحب المواقف اعادة المعدوم وايانا في جميع المواقف لنا في
جواز الاعادة انه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد
ابتداء فان قيل العود اخص من الوجود ولا يلزم من امكان الاعم
امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم قلنا الوجود
امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة وكذلك الايجاد فاذا ايلاء زمان
لما كان وجوبا وامتناعا ولو جوزنا كون الشيء ممكنا في زمان وممتنعا
في زمان آخر معللا بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود
مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فجاز الانقلاب
من الامتناع الى الوجوب وفيه مخالفة لبديهة العقل واغناء للحوادث
عن المحدث وفيه سد لباب اثبات الصانع انتهى كلامه حاصل كلام صاحب

اعادة المعدوم

المواقف ان الوجود باعتبار اضافته الى الوقت لا يجوز ان يتفاوت
امكانا وامتناعا كما جوزتم اختلاف الابتداء والاعادة امكانا وامتناعا
والا لجاز التفاوت بان كان ممتنعا ثم صار واجبا ولما جوزوا اختلاف
الوجود الاخص للوجود الاعم بالامتناع والامكان فليجوز اختلافهما بالوجوب
والامكان اذ الوجوب مثل الامتناع في كونه منافيا للامكان وحكم الا
مثال واحد والتالي باطل للزوم سد باب اثبات الصانع مع كونه خلاف
بديهة العقل فثبت ان الوجود باعتبار اضافته الى الوقت لا يجوز ان
يتفاوت فيجب ان يكون افراد الوجود موافقا للوجود المطلق وامكان
المطلق فمع امكان المطلق والفرد والابتداء لا يمكن ان يكون الفرد
الثاني ممتنعا وهذا هو المط ولقائل ان يقول الملازمة الشرطية ممنوعة
وما ذكرتم لا يثبتها الا بتيتها لان امتناع الفرد لا ينافي امكان المطلق
اذ امتناع الفرد هو الاباء عنه وهو لا يستلزم الاباء عن المطلق
حتى ينافي امكانه كما لا يخفى بخلاف وجوب الفرد فانه ينافي امكان المطلق
لان امكانه سلب ضرورته وهو لا يجامع بضرورة الفرد لان
شيئا اذا اقتضى الاخص اقتضى الاعم ايضا وهو ظاهر وحاصله هو
الفرق بين الاباء والاقتضاء فيلزم تجويز الاول تجويز الثاني لكن
لصاحب المواقف ان يقول نسبة الوجود الخاص الى الوجود المطلق
كنسبة العدم الخاص الى العدم المطلق فلما جوز كون الوجود الخاص هو
الوجود في زمان الاعادة ممتنعا فليجوز هذا بامكان الممكن وامتناعه

فليجوزوا

الوجود الخاص ضرورة العدم الخاص اذ معنى امتناع الوجود الخاص هو
الاباء عن الوجود في وقت كذا من غير اعتبار اضافته الى وقت او
مع اعتبار اضافته الى وقته كما حققناه سابقا فمعنى امتناع الوجود
الخاص اخذ الاباء عن جميع انحاء الوجود مضافا الى وقت كذا والاباء
عن ذلك الجميع هو ضرورة رفع ذلك الجميع الذي هو العدم الخاص فاذا
جوز ضرورة العدم الخاص للممكن مع امكان العدم المطلق فيلزم
ان يجوز ضرورة الوجود الخاص مع امكان وجود المطلق لاستوائهما
الى ما هو معيار للوجوب والامتناع والامكان وهو [illegible] المطلق
والعدم المطلق وقد عرفت مما حققنا سابقا جواب هذا الايراد فلا
تغفل اذ ضرورة العدم الخاص لا تفضي الى ضرورة العدم المطلق
الذي هو رفع الوجود المطلق لان اقتضاء ذات الممكن رفع جميع
انحاء الوجود مضافا الى وقت مخصوص كاليوم مثلا يجامع مع عدم
اقتضاء رفع الوجود في الامس لا يكون العدم المطلق الذي هو
رفع الوجود المطلق ضروريا كما لا يخفى بخلاف ضرورة الوجود الخاص
فانها تفضي الى ضرورة الوجود المطلق لان اقتضاء الحيوان الناطق
متضمن لاقتضاء الحيوان فان قلت نعم الحكم في المقيد [illegible] المطلق كذلك
اذا نسب الاقتضاء الى مجموع المقيد والقيد [illegible] نسب الاقتضاء
الى نفس المقيد فيكون القيد ضروريا فمن اين يلزم من اقتضاء
الاخص اقتضاء الاعم قلنا اذا اقتضت ذات الممكن الوجود المقيد

المقيد بكونه في زمان كذا اقتضاء تاما فهذا الاقتضاء اذا كان بالنسبة
الى القيد فلا محالة يرجع الى التقييد وهو اضافة ونسبة بين ذات المقيد
وذات القيد واذا كان احد طرفي النسبة حاصلا من غير علته لم
اقتضى علتها اياها تاما هذا خلف اذ المفروض انه تام فثبت ان الاقتضاء
التام للممكن بالنسبة الى الوجود الخاص لا يكون الا بان يكون مقتضيا للوجود
المطلق فاقتضاء وجود الخاص يستلزم لاقتضاء الوجود المطلق فلا يجامع
الضرورة الوجود المطلق مع امكان الوجود المطلق ثم لا يخفى ان امتناع [الخاص]
المطلق يستلزم امتناع الافراد من غير عكس كما اومأنا اليه سابقا ووجوب
المطلق لا يستلزم وجوب الافراد اذ لا مانع من ان يجب المطلق ويمتنع
الفرد وكذا امكان المطلق لا يستلزم امكان الافراد كما ذكرنا انفا
انه يجوز ان يكون المطلق ممكنا ويمتنع بعض افراده واما انه هل يجوز
امتناع جميع الافراد مع وجوب المطلق او امكانه فيحتاج الى مزيد
تامل والظاهر انه يجوز في الثاني دون الاول فتفكر وتدبر وقد عرفت ان
وجوب الافراد كلا او بعضا لا يجامع مع امكان المطلق وكذا لا يجامع
مع امتناع المطلق وكذا امكان الافراد لا يجامع مع امتناع المطلق
وعليك ان تنظر بامعان النظر في جميع ما كتبناه ههنا لعلك تجد ما لم
يسمح وقتنا قوله لان عدمه ان كان بسبب امر موجود او عدم امر
يستلزم حدوث امر موجود لعدم المانع يغني من طول السلسلة وعرضها
لا يخفى عليك ان علة عدم جزء من الحركة لو كانت امرا موجودا الكان

ذلك الموجود مانعا عن وجود ذلك الجزء اذ الموجود الذي سبب للعدم ليس الا المانع
فسببية عدم عدم المانع هي سببية المانع ليس الا في التعبير فمقصود الشارح من
هذا التعميم ليس الا التعبير اذ الواقع في نفس الامر ليس الا وجود شيء كالمانع او
عدمه واما الاعدام الزوج الغير المتناهية التي بينها وبين الوجود تلازم
وكذا الاعدام الفرد التي بعد الفرد الاول بينها وبين الفرد الاول
تلازم فامور اعتبارية انتزاعية تحققها ليس الا باعتبار انتزاعنا
فالالتزام التسلسل في الامور الواقعة في نفس الامر كما لا يخفى على المتامل
فالموجودات التي هي علل الاعدام اللاحقة الواقعة في طول السلسلة
موانع لاجزاء السلسلة الطولانية فلما كانت تلك الاعدام مجتمعة في التحقق
وان كانت متعاقبة في الحدوث يكون تلك الموانع ايضا مجتمعة لاجتماع
معلولاتها فيلزم التسلسل المحال في الطول بعد فرض كون علل تلك الموانع
موجودات وهلم جرا فيكون السلاسل الواقعة في العرض واقعة حين علم
كل جزء من اجزاء التسلسل المفروضة اولا وهي السلسلة الطولانية وكذا
اذا ثبت العلية للاعدام عدم المانع في طول السلسلة يلزم اجزاء السلسلة
الطولانية المركبة من عدم عدم المانع مجتمعة في التحقق لاجتماع معلولاتها
ولوازم اجزاء تلك السلسلة وهي الموانع يكون مجتمعة ايضا قوله فان قلت
على تقدير ان يكون الى قوله لا يلزم الترتيب الخ يعني اذا التزم ان علل
الاعدام اللاحقة الواقعة في السلسلة الطولانية هي عدم عدم المانع
المستلزم لوجود المانع والموانع اللازمة له مجتمعة لاجتماع معلولاتها

بدل يكون
بدل السلسلة

لا انها لكن لا نسلم كون الموانع مرتبة لان عدم عدم المانع علة للعدم
اللاحق للجزء السابق من اجزاء السلسلة ولا يلزم من عليته للملزوم
للشي عليته للازم معه ولو سلم فقد انتفت العلية الى وجود الجزء اللاحق
ولم يتعد الى العدم اللاحق ولو فرض تعديها اليه ايضا لا ينفع لان
علية شي لشي المستلزم لشي لا يستلزم عليته لعلته وهذا ظاهر فالموانع وان
كانت مجتمعة لكن لا ترتيب فيها فلا يكون هذا التسلسل مستحيلا قوله بل لا
يلزم اجتماع تلك الموانع الى قوله لجواز ان يكون حدوثها وتواليها
كافيا الخ يعني ان بقاء الوجود المانع بدوام انتفاء الملزوم انما يلزم اذا
كانت المانعية متوقفة على بقاء وجود المانع وهو ممنوع لم لا يجوز ان
يكون الوجود الآني للمانع كافيا لانتفاء الممنوع وانتفاء الممنوع
حدوثها وبقاءها مربوطا بالوجود الآني للمانع قوله فلعل تلك الموانع
متعاقبة في الحدوث هذا تمهيد لدفع البحث الاول يعني ان الاعدام
اللاحقة التي هي معلولاتها اذا كانت متعاقبة في الحدوث كما ثبت
عللها وهي عدم عدم المانع ايضا متعاقبة وكذا لوازمها وهي الموانع
واذا كانت الموانع متعاقبة في الحدوث وكانت مرتبة في الحدوث
بحسب الزمان وهذا الترتيب يكفي لجريان البرهان وانتفاء الترتيب
بحسب الذات لا يضر قوله فان اجتمعت في الوجود الى قوله وان لم تجتمع هذا
اشارة الى جواب البحث الثاني حاصله ان التسلسل مستحيل لازم اما على
تقدير اجتماع الموانع فظاهر واما على تقدير عدم اجتماعها فلكونها

متعاقبة فلانا نقل الكلام الى علة عدمها فان سلسلة الموانع المتعاقبة
كالسلسلة المفروضة اولا مما لزم في طولها وعرضها فهو جار في السلسلة
الموانع كذلك المانع توقفه في احتمال كون العلة عدم عدم المانع بالكم
او غنيهم فيه انه يلزم تسلسل الموانع المرتبة الموجودة المجتمعة وقال الا
جتماع هم فنقول لو كانت علل الاعدام اللاحقة الموانع عدم عدم المانع
وكانت الموانع الموجودة اللازمة للاعدام اللاحقة سلسلة الموانع ايضا
متعاقبة وكانت علل اعدام هذه الموانع ايضا عدم عدم المانع وكانت
الموانع اللازمة لهذه الاعدام ايضا متعاقبة وهكذا لزم التسلسل في
الموانع الموجودة المجتمعة وقت عدم اجزاء السلسلة المفروضة اولا
بعد واعدام اجزائها ولو كانت علل الاعدام اللاحقة للموانع عدم
جزء من اجزاء علته اي لو كانت علل اعدام اللاحقة للموانع الا
عدام اللاحقة لاجزاء علل الموانع فيكون الاجزاء الموجودة لعلل
الموانع مقارنة لوجود السلسلة المفروضة اولا فننقل الكلام
الى الاجزاء الموجودة لعلل الموانع فيلزم التسلسل في الامور الموجودة
على تقدير كون علة الموجود امرا موجودا في كل مرتبة وقت وجود
اجزاء السلسلة المفروضة اولا بعد اجزائها فالتسلسل في الامور
الموجودة في عرض السلسلة لازم قطعا وهذا الذي ذكرنا معنى قوله
وان لم تجتمع في الوجود نقلنا الى قوله فان علة عدم كل مانع اما
عدم عدم المانع او ولا يذهب عليك ان احتمال كون علة الجزء

الجزء الموجود من علل الموانع امرا معدوما في اي مرتبة او متبعضا مركبا
بالمقايسة فلو بقي في هذه التحرير احتمال كان محله هو الاكتفاء بالمقايسة
لا غير فان علة عدم كل مانع اما عدم عدم المانع الخ ناظر الى قوله
عدمها وقوله او عدم جزء من اجزاء علته ناظر الى قوله او وقعت وجود
بدل وقت
كما حققنا سابقا او وعلى الاول اي على تقدير كون علة عدم كل مانع
عدم عدم المانع لزم وجود الموانع المرتبة في الحدوث الغير المتناهية
يعني انه يلزم ان يكون المرتبة في الحدوث الواقعة في طول السلسلة
غير متناهية مجتمعة في عرض السلسلة مع كونها مرتبة باعتبار ترتيب
ملزوماتها وهي اعدام اعدام الموانع التي فرضت العلية بينها والحاصل
حاصله
ان مانع الحركة السابقة كما انه مجامع للحركة اللاحقة كذلك مانع
بحر المانع
السابق مجامع للمانع اللاحق فسلاسل الموانع وان كانت متعاقبة
في الطول لكن آحادها باعتبار وقوع بعضها بازاء بعض آخر مجتمع
في العرض كما ادمانا اليه آنفا وتقرر العبارة ايضا في ضمن بيان الترتيب
بدل الترتب
واما ترتبها فلان الموانع المتعاقبة كالحركات المتعاقبة فيعة كونها
معدات يكون العدم اللاحق للسابق علة لوجود اللاحق فعلية عدم
عدم المانع للعدم اللاحق لكل مانع حقيقة هي علية المانع له فالمانع
علة للعدم اللاحق للمانع السابق فيكون ذلك المانع العلة علة
للمانع اللاحق فيجامع معه وهكذا وهذا معنى قولنا باعتبار ترتب
ملزوماتها وهي الخ واما فرض العلية بين عدم عدم المانع وعدم

عدم المانع وهكذا واثبات الترتب بين الموانع اللازمة باعتبار طردها تعاقبا التي هي اعدام اعدام المانع فبعيد عن سياق ما نحن بصدده نعم لو نقل الكلام اليه بعد ذلك لكان له وجه فتدبر وتفكر قوله وعلى التاني اي على تقدير كون علة عدم كل مانع عدم جزء من اجزاء علته يلزم ان يكون لح يعني اذا كانت الاعدام اللاحقة للموانع الواقعة في طول السلسلة معللة بعدم جزء من اجزاء العلة فلا جزم لكون كل مانع مقارنا بوجود سببه الذي ذلك العدم عدمه فذلك السبب الموجود لا بد له من سبب وهكذا فيلزم التس المستحيل في اسباب مانع واقع في طول السلسلة فكل مانع مبدء السلسلة واقعة في العرض ولنا في حواشينا القديمة ههنا كلمات نافعة فلترجع اليها فانظر ايها الناظر الدقيق وتامل بالتامل الحقيق فيما افاده الش المحقق سره من قوله قلت التجدد عبارة عن انقضاء شيء الى ههنا فانه في غاية المتانة ولله دره فانه وقد وفقنا اجزاء هذا الكلام بعضها مع بعض فالحمد لله على التوفيق قوله الوجه الرابع ما عوّل عليه بعض المتاخرين وهو ان القول الى قوله غير معقول لح هذا الجواب على طبق ما قاله الامام حجة الاسلام قدس سره رد الجواب النقض فانه كان حاصل جواب النقض ان الدليل المذكور لم يجر في الحوادث اليومية على تقدير القول بقدم بعض اجزاء العالم اذ لنا انا نختار التس ح ولم نلتزم انه في الامور المتعاقبة ولم يلزم محال اما على تقدير القول بحدوث العالم فالتس اللازم ليس الا في الامور المجتمعة

صدور المانع | طرد ال | الوجه الرابع

المجتمعة لان القول بتعاقب الامور الغير المتناهية يستلزم خلاف الفرض كما مر تقديره مكررا وكان خلاصة رد الامام قدس سره هذا الجواب الزام المح وهو التس المح للتس في الامور المتعاقبة فحاصل هذا الجواب المعول عليه ايضا الزام المح للتس في الامور المتعاقبة على تقدير القول بقدم العالم ولكن المحال اللازم ليس التس المح بل انتفاء ما هو لازم للقدم من العدم كما سيصرح عليه فيكون حاصل الجواب المعول عليه اتماما للنقض المذكور وابقاء له فلا يكون وجها آخر من وجوه اجوبة ال المذكور اللهم الا ان يقال ان هذا المجيب قرر النقض على وجه يسر للقائلين ان يجتنبوا عنه وهو ان الحوادث اليومية على ما ذكرتم يلزم ان لا يوجد شيء منها والا لزم اما تخلف المعلول عن العلة التامة او وجود المعلول قبل تمام العلة او التس المح الذي هو التس في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة او التس في الامور المتعاقبة الذي هو مح على تقدير القول بقدم العالم اذ لم يلزم ح ان ينتفي عن العدم ما هو لازم لقدمه فللنقض تقرير ان يجاب باعتبار احدهما ولا يجاب باعتبار الآخر فعند التحقيق الاعتبارين عدا جوابين وقرر بعنوان الجواب من الاستدلال المذكور وهذا حال الجواب من الاستدلال المذكور وهذا حال الجواب الخامس واما الامام قدس سره فقال بما قال في مقام رد الجواب ولم يعد ما قاله جوابا آخر بل جعل متمما للنقض فنقل الش ما قاله الامام قدس سره بالعنوان الذي قال به ولا منع من ان تقرره ما قاله

من قدمه ٢ | يجيبوا | يجاب ٢

مثل تقرير الجواب الرابع والصواب ان تقرير الجواب الرابع وكذا الخامس
مما للبعض مثل ما قاله الامام قوله بل عدم تناهي الخ اي بل القول بعدم
تناهي حوادث موجودات متعاقبة مع وجود قديم سواء كان ذلك القديم
محلا لها او لا واجبا او ممكنا غير معقول لان القديم يجب ان يكون سابقا
على كل حادث اذ القديم الخ يعني ان مفهوم القديم والحديث يقتضي سبق القديم على
كل حادث اي كل واحد واحد من الحوادث يلزم من هذا ان يكون للقديم
حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اي يجب
ان يكون بحيث لم يكن معه شيء من الحوادث وكونه مقارنا مع واحد
من الحوادث ينافي ذلك لان الايجاب الجزئي مناقض للسلب الكلي وهذا
معنى قوله واذا كان مقارنا مع واحد منها الخ كالقول بتعاقب الحوادث
الغير المتناهية مع وجود قديم سواء كان محلا لها او لا غير معقول قوله
ولا يلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه الخ يعني ان مفهوم القدم
والحدوث لما اقتضى ان يكون القديم سابقا على كل واحد من الحوادث
ولزم من هذا ان يكون القديم بحال يصدق عليه انه كان ولم يكن
معه شيء من الحوادث فاذا كانت الحوادث الغير المتناهية متواردة
على القديم لا يكون القديم بهذه الحالة والحيثية اي لا يكون له حيثية باعتبارها
كان ولم يكن معه شيء منها بل يكون له حيثية باعتبارها يكون دائما موردا
للحوادث المتعاقبة وكونه موردا للحوادث المتعاقبة الغير المتناهية يستلزم الايجاب
الجزئي الذي هو نقيض للسلب الكلي فيجتمع النقيضان ولما كان اجتماع النقيضين

النقيضين ههنا اظهر اعاده وافاد ان لزوم خصوصية كون القديم
موردا للحوادث لا يحتاج الى البيان قوله والمنافاة بين دوام ال
قوله والسبق على كل فرد بديهية يعني ان سبق القديم على كل فرد من
الحوادث بمعنى انه كان ولم يكن معه شيء من الحوادث لا يجامع دوام
المقارنة مع البعض سواء كانت تلك المقارنة مع كون القديم
موردا او محلا للحوادث او لا فهذا الكلام منه فذلكة مما سبق قوله
قلت هذا اشبه بالوهم الخ يعني ان المنافاة بين دوام المقارنة والسبق على
كل فرد مبنية على ان السبق على كل فرد يستلزم ان يكون القديم بحالة
وحيثية يصدق عليه باعتبارها انه كان ولم يكن معه شيء من الحوادث
وذلك الاستلزام وهمي لا عقلي فان تقدم القديم الخ قوله وانما
يلزم ما ذكره الخ اي المنافاة المذكورة انما يلزم لو كان الاستلزام
المذكور واقعا وليس كذلك اعلم انه نقل عن بعض الناظرين في
المقام انه قال انت خبير بان الزمان الواقع فيه جميع هذه الحوادث
الغير المتناهية المتعاقبة لما كان مركبا من ازمنة يقع فيها كل واحد
من افراده وكل زمان منه ذو بداية ونهاية كان له لا محالة
بداية ونهاية فلا يكون غير متناه وما يقع فيه القديم يجب ان
لا يكون متناهيا فيوجد القديم لا محالة في زمان لا يقع فيه حادث
على ما يشهد به الطبع حين الزمان انتهى حاصل كلامه ان الكل
ليس الا جميع الاجزاء واذا كان لكل جزء بداية ونهاية فيكون

للكل من حيث الكل بداية ونهاية وان لم يكن انضمام الاجزاء بمراتب غير
متناهية ويتوضح ذلك في عشرة اجزاء فان في ابتدائه الاول ونهاية
العاشر بداية ونهاية للعشرة وهكذا في جميع المراتب وقس الغير المتناهية
عليه فان بديهة العقل تحكم بعدم الفرق بين المتناهي وغير المتناهي في
هذا الحكم فان الاجزاء عالم نسبته الى اجزاء لا نهاية له لا يكون الكل الا نهاية
له فيكون مع كون اجزائه غير متناهية متناهيا فيتحقق مع ذلك
اذا انتهى زمان الحوادث ولم ينته زمان القديم فيكون القديم
موجودا في زمان لا يكون شيء من الحوادث فيه وهو يسلب كلي
فتنافيه الايجاب الجزئي الذي هو مقارنة شيء من الحوادث معه دائما
لا يعقل انه يسرح منه وجه آخر لابطال مذهب الفلاسفة وهو ان
الامور المتعاقبة الغير المتناهية لو كانت موجودة لكانت بازمانها
متناهيا لما ذكروا ان القديم منقسم بمقارنة بزمانها فيكون
زمانه متناهيا مع تناهي زمان القديم لا قدم له هيف فلو
اكتفى في الاستحالة تناهي المتعاقبة يكفي ولا يحتاج الى ان يبين يلزم ان
لا يكون القديم قديما فتدبر ولا تعجل في الترديد والقبول اعلم ان
الغرض مما ذكرنا من تحرير كلام بعض الناظرين هو بيان كلامه
من مرامه وخلاصته ما افاده زمان مجموع الحوادث المتعاقبة الغير
المتناهية من ازمنة غير متناهية تركيبا اعتباريا لا حقيقيا
فان المركب بالتركيب الحقيقي ماله صورة نوعية فايضة على المادة كالمعاجين

زايد من هذا

لمعاجين فان لها صورة نوعية وهي مبدأ الآثار المخصوصة والزمان
المركب من الازمنة ليس كذلك فهو مركب اعتباري ومثل هذا المركب
ليس له حال غير الاحوال العارضة للاجزاء فاذا كانت الاجزاء ذا
بداية ونهاية لا محالة يكون الكل كذلك فذلك كلام هذا الناظر
وللناظر ان ينظر بامعان النظر في كلامه بان ما ذكره لا يقتضي الا
ان يكون جميع احوال الاجزاء بطريق الاجتماع حال الكل لا ان
يكون حاله من جنس احوال الاجزاء وحدانا الا ترى ان العشرة المسبب
الاعشر وحدانا وحال كل وحدة هي البساطة وعدم الانقسام
وهذه الحالات مجتمعة حالة العشرة بسيط غير منقسم فيما نحن فيه يجب ان
يكون كل جزء ذا بداية وذا نهاية متحقق بطريق الاجتماع في الكل ولا
يلزم ان يكون الكل ذا بداية ونهاية بمثل ما عرفت في العشرة هذا ما خطر
بالبال في رد ما قال بعض الناظرين وقال الاستاد المحقق المدقق مولانا
يوسف الاول الاولى على المسائل له ادنى تأمل وتمسك له ادنى مسكة ان
الانضمام المتناهي الى المتناهي انما يستلزم التناهي اذا كان الانضمام
بمراتب متناهية واما اذا كان الانضمام بمراتب غير متناهية فيستلزم
اللاتناهي كما هو المشحون به كتب القوم وعدم تناهي المجموع ليس الا
انتهى المجموع الى جزء ليس بعد ذلك الجزء نهاية بل لا ليس بعد ذلك المجموع جزء
هو آخر الاجزاء بل كل جزء فرض فبعده جزء آخر انتهى ما افاده بروح الله
مضجعه فان يسر لك ان تحمل كلامه على ما حررناه فاحمله عليه فهو

بمثل

مراتب

آخر الاجزاء

فاحمله

قوله وقد اعترض عليه بان المنافاة انما يلزم لو استلزم الاول وليس كذلك
اعلم ان الوجود التعاقبي للكل قدمه ان لا يخلو شيء من الازمنة اما عن
عن وجود جزء من اجزائه وحدوثه ان يخلو عنه فلا جرم يكون زمان
لا يكون شيء من اجزائه موجودا فيه فحاصل كلام المعترض ان مفهوم
القدم والحادث تقتضي سبق القديم على كل فرد من افراد الحادث
ولا ينافي هذا السبق دوام مقارنة القديم مع بعض افراد الحادث
نعم اذا كان ذلك البعض معينا لزم المنافاة ومعلوم انه ليس
كذلك بل هو فرد منتشر ومع انتشاره لا منافاة نعم اذا لزم من
حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي الموجود بالوجود التعاقبي لزم
المنافاة لان حدوث هذا الكلام لا يكون الا بان يكون
زمان لم يكن فيه شيء من اجزاء هذا الكل وهو سلب كلي ودوام
المقارنة ينافيه البتة لانه ايجاب جزئي لكن لا يلزم منه حدوث
الكل الافرادي حدوث الكل المجموعي الموجود بالوجود التعاقبي اذا كانت
الاجزاء متعاقبة غير متناهية بل لازم ان لا يكون حادثا بالمعنى المذكور
بان هذا المعنى للقدم والحدوث لا يوافق المشهور سهل فعلى هذا
لا يرد ما اورده الشارح بقوله وانت تعلم فساده الخ قوله وكانه
توهم ان حدوث الكل المجموعي انما يتحقق بان لا يكون شيء الخ وقد عرفت
ان الكلام ليس في الكل المجموعي مطلقا بل في الكل الموجود بالوجود التعاقبي
وحدوث ذلك الكل بمقتضى ارادته لا يكون الا بان يكون زمان

منه

زمان لم يكن فيه شيء من اجزائه كما عرفت ولا نغفل عن ادعاء المجيب بقوله
انما يتحقق فان مدعى المعترض لا يحتاج الى ادعاء حصر حدوث الكل في
المذكور بل يكفيه احتماله كما لا يخفى قوله وقد صرح بعض الفضلاء في هذا
الخ قال العلامة التفتازاني في شرح العقائد في اخر حدوث العالم
لا وجود للمطلق الا في ضمن فرد جزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث
كل من الجزئيات انتهى يعني ان الحدوث وهو مسبوقية الوجود بالعدم
بالسبق الزماني فاذا كان وجود كل جزئي مسبوقا بالعدم يكون
وجود المطلق ايضا كذلك اذ الوجود ولا وجود له الا في ضمن الجزئي
فيكون حدوث جميع الافراد منافيا لقدم مطلقه قال المحقق
الكلي والمدقق المتعالي المحشي الخيالي يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن
كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد في ضمن
جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا منافاة
في اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات وايضا لو صح ما ذكره
لزم ان لا يوصف نعم الجنان بعدم التناهي والاصوب ان يحتج
بتناهي الجزئيات على بناء برهان التطبيق انتهى حاصل جواب هذا
المحقق انه سلم استلزام حدوث الجزئيات حدوث المطلق لكن لم نم انه
لا يكون الا حادثا نعم حدوث الجزئيات اذا لم يكن الجزئيات متعاقبة
غير متناهية يستلزم ان لا يكون القديم الا حادثا واما اذا كانت
متعاقبة غير متناهية فكما انه حادث بحدوثها يكون قديما باعتبار

بدل المطلق

بدل ولا منافاة

بدل المدقق

يتحقق في ضمن الافراد المتعاقبة الشاغلة للازمنة الماضية بل مر بما فعلى
ما ذكره هذا المحقق يكون قوله فلا يتصور قدم النوع مع حدوث
كل فرد مجمل دخل مع قبول قوله فيلزم عليهم حدوث ماهيات تمامها فلك
ان تحمل جواب الشارح عليه بان يكون اجمالا لذلك التفصيل اعلم
ان المحقق الجندي نور الله مرقده توقف في قوله ايضا لو صح ما ذكره
لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي بل معنى عدم
التناهي لنعيم الجنان عدم الانقطاع والوقوف عند حد لا يمكن
ان يوجد بعده نعيم اخرى بل كل مبلغ يوجد منها فيمكن ان
يوجد بعده من غير ان ينتهي الى حد بعيد وان كان الموجود
في كل مرتبة متناهيا لا بمعنى ان الموجود منها غير متناه كما في
ما نحن فيه والتقابل والتنافي انما هو بين التناهي وعدم التناهي
بالفعل دون التناهي واللاتناهي بمعنى لا يقف عند حد والفرق
بين فليتأمل انتهى فيه ان التناهي بمعنى لا يقف عند حد ينافي
اللاتناهي بمعنى لا يقف عند حد وهو ظ وليست الافراد
متصفة بهما بل الافراد متصفا بالتناهي المعنى المذكور فان
العشرة مثلا واقف عند حد ما والمتصف باللاتناهي بالمعنى المذكور ليس
الا المطلق باعتبار تحققه في ضمن الافراد فمقصود هذا المحقق ان
المطلق متصف بما لم يتصف به الافراد فلو صح ما ذكره لما صح ذلك
فيما نحن فيه فليجامع اتصاف الافراد بتناهي اوقات وجودها

لثمانه

وجودها في جانب الماضي باتصاف المطلق بعدم تناهي اوقات وجوده
فيه وتحقق الفرق بين التناهيين واللاتناهيين لا ينفع
كما لا يخفى هذا خلاصة ما افاده الشارح بقوله وليت شعري ماذا
يقول الخ فقول المحقق الجندي رحمه الله فليتأمل يحتمل ان يكون
اشارة اليه **قوله** الوجه الخامس من الايراد على دليلهم هو
قد عرفت مما املينا سابقا ان عد هذا الوجه كالوجه الرابع وجها
على حدة من وجوه اجوبة الدليل المذكور مع كونه متمما النقض
المذكور كما نقل عن الامام متمما للنقض مبني على ان للنقض تقريرين
فالنقض المذكور قرره على وجه اجيب عنه كما عرفت وهو تقريره
النقض ههنا بان دليلكم منقوض بالحوادث اليومية فانه لو تم
لاقتضى دليلكم اما التخلف او الوقوع قبل تمام العلة او التسلسل
سواء كان في المجتمعات او المتعاقبات مستحيل وبيان التضايف
وغيره فبهذا الاعتبار عد هذين الوجهين آخرين غير النقض
المذكور **قوله** وذلك لان حاصله بيان التضايف المقول الا ان
المتضايفين متكافيان في الوجود ضرورة اعلم ان التضايف
يقتضي ان لا ينفك احد المتضايفين عن الاخر واذا كان
عدد احد المتضايفين اكثر من الاخر ينقطع بانفكاك احدهما
عن الاخر وكثرة المعلولية في صورة التسلسل واضحة لا شك فيها
فيلزم وقوع معلولية بلا علية هف فيكون التسلسل محالا

الوجه الخامس

قرره

فبهذا الاعتبار

انفكاك

فيلزم تعين كون كل معلولية مقارنة مع عليتها المتضائفة بها
فتعين كون معلوليات متضائفة للعليات وههنا كذلك لانا نعلم حكما
يقينا بانه ليس في السلسلة معلولية لا يكون لها متضائفة فلا يكون
عدد المعلوليات زائدا على عدد العليات فقولنا هذا الايضا يستدل على
نفيه لانه ح يكون التسلسل محالا من وجه آخر ايضا وهو كونه
مستلزما للنقيضين وهما كون عدد المعلوليات زائدا على عدد
العليات وغير زائد واختلاف الجهة التعليلية لا يدفع الاستحالة قوله
واما اذا كان من الجانبين كما فيما نحن فيه فلا ينفيه هذا الدليل
فان الحوادث ح يعني ان الحركات المتعاقبة ليس فيها حركة هي انها
معلولة وليست علة فان حركة اليوم مثلا كما انها معلولة للحركة السابقة
علة للحركة اللاحقة وهكذا في حركة معلولة لا علة لها اذ لا تقف
الحركة ح حتى تقررت المعلولية بها فقط لكن فيها علية فهذا التسلسل يثبت
استحالته بهذا الدليل قوله وذلك لانا اذا اخذنا واحدا من آحاد
السلسلة كالمعه الاخير فتصاعدنا بحسب ح يعني وجه عدم التوهم ان
علية الحركة الواقعة في اليوم التي هي متضائفة بمعلولية الحركة اليوم
في الغد لا يعتبر مع عليات الحركات الماضوية حتى يكون المعلوليات
والعليات متكافئة ولان الكلام في المعلوليات والعليات المتصاعدة
لها وعلية الحركة اليومية ليست متضائفة المعلولية الحركة السابقة
عنها ليست علية متضائفة للمعلوليات فالمعلوليات المتضائفة:

بحكم دل

بعضها بعدا
فضلها دل

٩

المتضائفة للعليات زائدة بواحدة فيجب ان يكون في الجهة
الصاعدة وهي الحركات الماضوية علية لم يكن معها معلولية
فيكون السلسلة متناهية ويلزم منه ان لا يكون معلوليتها
معتبرة مع المعلوليات المتنازلة فيجب ان يكون في الجهة
المتنازلية معلولية لم يكن معها علية فيلزم التناهي في تلك
الجهة ايضا هذا معنى قوله وكذا اذا تنازلنا الخ لكن يرد عليه ان
كون التسلسل بمعنى لا تقف باطلا خلاف ما تقرر عندهم من:
كون مقدورات الله تعالى غير متناهية بهذا المعنى وكذا نعم الجنان
غير متناهية بهذا المعنى فان قيل ليست المقدورات ولا
نعم الجنان المتعاقبة بان يكون معدات والكلام في المعدات
ولا يلزم من تناهيها تناهي غيرها قلنا السابقية والمسبوقية
متضائفان كالعلية والمعلولية فما قيل في العلية والمعلولية
يقال في السابقية والمسبوقية على انه يتوقف في جريان الدليل في
التسلسل بمعنى لا تقف لان حاصله ان في المبدأ علية وما بعده
لو لم تقف يكون في الكل منه علية مع معلولية فيزيد عدد
العليات على عدد المعلوليات وهذا باطل فلا بد ان تقف حتى
يكون فيه معلولية فقط لا يكون العلية والمعلولية متكافئتين
فللسائل ان يقول ان المبدأ متصف بالعلية لكونه
موجودا وكل معه علة باعتبار وجوده وعدمه اللاحق

فان مؤخر ما بعد المبدأ اذ اوجد بطريق عليه العلية مع بقاء معلوليته
ففيه معلولية وعلية وكذا في كل ما وجد بعده فيتكافؤ عدد المعلوليات
والعليات فيما بعد المبدأ فلو لم يتناه لم تزيد عدد العليات بعلية العلية
المبدأ اليها فلا بد ان ينتهي بان تتعقا حتى يكون في المنتهى معلولية
من غير علية فيكون هذه المعلولية متكافئة للعلية المبدأ واما عدم
عند عدم السابق فليس له علية صالحا ما بعده متصف بمعلولية مع
كونه معدوما قبله معلولية وليس له علية بالنسبة الى ما بعده لانه
معدوم والمعد باعتبار عدمه السابق لا علية له فكل ما وجد بعد
المبدأ له معلولية بالنسبة الى السابق وعلية بالنظر الى اللاحق مع
كونه معدوما وله معلولية وليس له علية كما عرفت فيتكافؤ عدد
العليات والمعلوليات المتحققين فتأمل واما احتمال كون كلام الشارح ارخاء
للعنان مع الخصم وذهابا الى جانبه فمما لا يلائم قوله فان الحوادث
كما لا اول لها ولا اخر لها كما لا يخفى قوله لان عدد احد المتضايفين
لا يزيد على عدد الاخر سواء اجتمعا في الوجود او تعاقبا فيه
ولا يخفى عليك ان احتمال كون المتضايفين متعاقبين
مما يحيله العقل لانه لا يجوز ان ينفك احدهما عن الاخر بحسب
الزمان فمقصوده ان عدد العليات مثلا لا يزيد على عدد
المعلوليات سواء كانتا مجتمعين بان يحدث العلية مع المعلولية
في زمان واحد او متعاقبين بان يحدث علية مع معلولية

معلولية في زمان واحد ثم علية مع متضايفها في زمان اخر وهكذا كما
يظهر من قوله مثلا لا يمكن ان يكون عدد الابوات الخ قوله بل العقل
الخ يعني ان الوهم يدرك الطرفين الجزئيين بل التطبيق الجزئي بين
الطرفين فان المدرك للمعاني الجزئية هو الوهم ثم العقل يحكم حكما كليا
اجماليا بانه اما ان يوجد في مقابلة كل واحد واحد الى الاخر او لا
فالعقل لا يستقل في هذا الحكم وكذا الوهم بل لا حكم كليا في الوهم هذا
معنى التطبيق العقلي بمعونة الوهم هكذا افاد استاذ المحقق في حاشية
شرح الرسالة قوله فان كان تجويزهم التسلسل في الامور المتعاقبة
الى قوله فيرد عليه يعني انهم ان لم يقولوا بالجريان بناء على اشتراط الاجتماع
فقد عرفت ان التطبيق ليس الا في الوهم وهو لا يقتضي الاجتماع
في الوجود الخارجي بل العقل بمعونة الوهم اذا اخذ به الخ فعلم ان التطبيق
جار فيه وان قالوا بالجريان فتجويزهم ذلك اما لعدم قبولهم لزوم المحذور
الذي على طريق التطبيق وذلك باطل بما سيذكره بقوله وهذا ان الحكم
ان يجري في صورة التعاقب الخ واما لقبولهم ذلك وتوهمهم ان
حكم هذا الدليل هو انتفاء الوجود الاجتماعي في الخارج بناء على انهم توهموا
ان الوجود في الخارج للمركب ليس الا باجتماع اجزائه فيه في ان واحد
وهذا الوجود منتف في مجموع الامور المتعاقبة اذ لا يتصور هذا الوجود
للمجموع مع انتفاء اجزائه فهذا البرهان وان جرى فيه لكن حكمه تخلف
عنه وهذا الشق الثاني ايضا باطل بما ذكره بقوله فيرد عليه ان مقتضى

الجزئين بدل

تقدير

الدليل عدم وجوده الخ فحاصل هذا الايراد هو منع حصر الوجود الخارجي في الاجتماعي
بان الوجود التعاقبي ايضا وجود خارجي ومقتضى الدليل ان ينفي هذا النحو
من الوجود ايضا ولم يكتف قوله فان جميع الحوادث موجودة في جميع
الازمنة الخ يعني ان وجود الكل بعد وجود جميع اجزائه مما لا توقف
فيه فان كان اجزائه مجتمعة في الوجود فالكل موجود بالوجود الا
جتماعي وان كانت متعاقبة فيه يكون الكل موجودا بالوجود التعاقبي
فقد يكون الوجود الخارجي اعم من الاجتماعي والتعاقبي فقوله
الوجود اعم من ان يكون الخ واعلم ان الشارح العلامة قال في حاشية
رسالة اثبات الواجب في مسلك التناهي واما اشتراط الاجتماع
في الوجود فتحقيق ان السلسلة الغير المتناهية من الامور الغير المجتمعة
غير موجودة اصلا لعدم اجتماع اجزائها في الوجود والبرهان انما
يدل على عدم وجودها ولا منافاة بينها وبين مقتضى البرهان فيشترط
الاجتماع وقد قيل انا قد ضبطنا وجودا خارجيا وتحقيق السلسلة الغير
المتناهية وان كانت غير موجودة في زمان واحد لكنها موجودة
في جميع الازمنة المتعاقبة التي هي ازمنة جزء جزء فعليك
بالتامل الصادق انتهى فقوله وقد قيل انها الخ جواب عن قوله غير
موجودة اصلا وكذا قوله وتحقيق الخ فلما اعتبر فيه كونها موجودة
في جميع الازمنة فيكون المراد من ضبط الوجود الخارجي في الجواب الاول
هو كونها موجودة في زمان واحد فيكون حاصل الجواب الاول ان

المجموع الحوادث المبتدأة من اليوم الى الازل مثلا موجودة
اليوم فكونها بحيث كانت اجزائها موجودة في ازمنتها تماما
اليوم فهي موجودة في زمان واحد بخلاف الجواب الثاني فانه اعتبر فيه
كونها موجودة في جميع الازمنة المنطبقة عليها ظرف لوجودها الا ان
الشارح ههنا فلا اثر فيه من كون السلسلة المتعاقبة الاجزاء موجودة
في زمان واحد موافقا للجواب الاول الذي في الرسالة فان قوله موجودة
في جميع الازمنة موافقا للجواب الثاني فيها وقوله بمعنى ان كل واحد
من آحادها موجود في جزء الخ لبيان ان كون المجموع
موجودا في جميع الازمنة بطريق التوزيع الا ان المجموع موجود
في كل واحد من الازمنة فهذا مقرر لكونه موافقا للجواب الثاني
الذي فيها فقوله الوجود اعم من ان يكون في الآن او في الزمان
الخ معناه ان الوجود في الآن للمركب لا يكون الا بان يكون
اجزائه مجتمعة فيه والوجود في الزمان يجوز ان يكون بطريق الا
جتماع بان يكون اجزاء المركب مجتمعة في كل آن منه ويجوز
ان يكون بطريق التعاقب بان يكون اجزائه موجودة بطريق
التوزيع في آنات الزمان فهذا ايضا موافق للسابق قوله بل الوجود
عند الفلاسفة وذا آخر ينسبونه الى الدهر هذا الكلام منه ترق عموم الوجود
فهو رد مثل السابق لتوهم انحصار الوجود الخارجي في الوجود الاجتماعي
بل يفيد ان الوجود اي وجود خارجي الاجتماعي فيختلف حكم الدليل

وهو انتفاء الوجود الخارجي الاجتماعي عنه اما ان وجود الدهري
وجود اجتماعي فبان الدهر وعاء الزمان ما من جزء من الزمان
الا هو محيط به نقل الفاضل العالم المحشي الخلخالي قدس سره عن بعض
المتالهين ان الدهر محيط بالزمان بمعنى انه لا يوجد جزء من الزمان
الا وهو مقرون به ومع ذلك لا يوجد فيه ماض ولا مستقبل
ولا قسمة بوجه بل هو امر واحد في محيط بالازل فرد لابد كل منهما
مقرون به فالازل فيه باعتباره عين الابد فمنه يحل معنى
المتجردين
قوله تعالى هو الاول والاخر كون المنخرطين من جلابيب ابدانهم
المنخرطين في سلك المجردات مشاهدين للحوادث الآتية في
الازمنة الغائبة قوله فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب
الخ تفريع مما سبق قوله فاخراجه من الوجود الخارجي بحكم الاخراج
الوجود الدهري ايض بحكم فعدم التعرض به لا يظهر وجهه الا
ان يكون اشارة الى انهم معذورون في اخراجه لخفائه
واما الوجود التعاقبي فهو ليس في هذه المرتبة من الخفاء قوله
انه
ثم لا يخفى انه اذا اسلم جريان نوع من التطبيق الخ هذا تتميم
تتميم
لجريان البرهان فان مجرد جريان التطبيق من غير
لزوم المحذور الذي يلزمه لا ينفع فافاد ان ما يلزمه في الت
في الامور المجتمعة لزمه هنا قوله فان العدد الذي يساوي جزءه
كله مستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل عروضه الخ افاد بقوله يعني

يعني انه الخ ان تحقق العدد في نفس الامر ليس الا باعتبار عروضه للمعدود
فاستحالته يرجع الى استحالة عروضه قوله فان البديهة حاكمة بان طبيعة العدد
بل الكم مطلقا يابى الخ يعني ان طبيعة الكم سواء كان متصلا كالزمان
والمقادير وهي الخط والسطح والجسم التعليمي او منفصلا وهو العدد يابى عن مساواة
جزء الكل لانها تقتضي القسمة الى الاجزاء المتناهية التي يزداد الكم بازديادها
وينقص بانتقاصها فيكون عدم ازدياده بازديادها منافيا لمقتضى طبيعة
فيكون الكل المشتمل على الزائد بالنسبة الى جزئه مساويا لجزئه حمايا لتلك
الطبيعة هذا ما افاده الفاضل العالم المحشي الخلخالي ثم قال بما ذكرنا ظهر ان امره
بالتامل اشارة الى الدقة لا الى عدم الصحة انتهى لعله اراد به انه يجوز ان
يكون اشارة الى الدقة لا انه ثبت اشارة اليها كما لا يخفى على المتامل قوله
والتوضيح ذلك سلسلة ممتدة وكف من الحصى الخ يعني ان السلسلة الممتدة
الواحدة اذا اخذت جملتين احديهما من المبدأ الى ما لا يتناهى والاخرى
من حادي عشر مثلا الى ما لا يتناهى فاذا جعل مبدأ الثانية بازاء مبدأ
الاول ويصير الثاني بالثاني والثالث بالثالث وهكذا واما الكف من الحصى فاذا جعل
جملتين بان يكون احدهما انقص من الآخر بعشرة مثلا فجعل واحد من
الناقصة بازاء واحد من الكاملة لا ينطبق الاحاد الباقية من الناقصة
بالاحاد الباقية من الكاملة بل لابد من ان ينطبق بالتفصيل العقلي
ما جز عنه في صورة عدم التناهي قوله وعلى هذا الشرط احمد داني قولهم
تناهي النفوس الناطقة المجردة الخ يعني ان بناء تجويزهم عدم تناهيها على

انتفاء هذا الشرط اعلم ان القائلين بقدم العالم الناجين للتناسخ قالوا
بقدم نوع الانسان وتعاقب افراده الى غير النهاية فقالوا ان البدن شرط
لحدوث النفس فكما ان النفوس غير متناهية كذلك الابدان التي هي شرط لها
غير متناهية ايضا والجوزان يحدث ابدان غير متناهية في آن واحد اذ
يلزم ح ان يكون الامكنة التي يكون الابدان فيها غير متناهية فيلزم
عدم تناهي الابعاد وقد برهن انها متناهية فعدم تناهي الابدان لا
يتصور الا بالنسبة الى الازمنة الغير المتناهية في جانب الازل فعلم
ان ابدان النفوس باعتبار ازمنة حدوثها مترتبة وهذا النحو من الترتب يكفي
لجريان البرهان وهذا مثل ما افاده دام ظله جواب منع ترتب الموانع المعللة
بعدم عدم المانع ولنا في حواشينا القديمة في هذا المقام تفصيل متعلق
بجانب الاستاذ فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه قوله ان يكفي
التطبيق الاجمالي يعني في جريان البرهان الخ اقول فهو جار في المرتبة يعني حاصل
التطبيق الاجمالي هو ان يق لا شك ان الجملة الصغرى فلا واحد الا فيها انه
يكون بازائه واحد من الجملة الكبرى فان كانت الجملة الكبرى ايضا بهذه الحيثية
اي لا يكون واحد فيها الا انه يكون بازائه من واحد من الجملة الصغرى
فيكون الكبرى كالصغرى فيتساويان ومنع المساواة بهذا القدر
لو صح فهو مشترك بين المرتبة وغيرها وان لم يكن الكبرى كالصغرى في الحيثية
المذكورة فيلزم انتهاء الصغرى ويلزم منه انتهاء الكبرى وهذا التطبيق
اجمالي الاختصاص له بالمرتبة كما لا يخفى ظاهر لا دخل لنظام المسبوقية لا انتقال الزيادة

الزيادة من جانب التناهي الى طرف اللاتناهي فتدبر فانه دقيق فصح ما
افاده بقوله بل لهم ان يدعوا ذلك فتامل حتى ياتيك العلم اليقين قوله بان
يلاحظ العقل بان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازائه واحد اخر الخ
ان يقول واحد من جملة اخرى واحتمال كون واحد مضافا وكون اخر
غير الجملة يفيد لعدم التعارف والتطابق ولا يبعد ان يراد بقوله واحد اخر
واحد غير واحد وقع بازاء واحد وفايدة هذا القيد هو التزام المساواة على الاول
اذ لو التزم انه وقع بازاء كل واحد من العشرة واحد من التسعة لكن وقع واحد
من التسعة بازاء الاثنين من العشرة لا يلزم مساواة التسعة للعشرة قوله
وان لم يكف التطبيق الاجمالي اي في جريان البرهان لم يكن
اي البرهان جاريا في صورة الترتب ايضا قوله ودعوى ان هذا الاجمال كاف
هناك دون الاجمال في الصورة الاولى تحكم انما ان يقول دون الصورة
الاولى ليكون مفاده ان الاجمال يعني المذكور وهو ان يق اما ان يكون
بازاء كل واحد من الجملة الاولى واحد من الجملة الثانية او لا كاف في المرتبة لا
في غير المرتبة او يقدم قوله هناك على قوله كاف ويجعل قيد الكاين صفة
للاجمال كما هو الظاهر من قوله دون الاجمالي في الصورة الاولى فيكون مؤدى
كلامه ان الاجمال الكاين في المرتبة يكفي لجريان البرهان بخلاف الاجمال
الكاين في غير المرتبة فانه لا يكفي مع التفاوت بين الاجماليين انه ملاحظة
كون المبدأ موازيا للمبدأ اولا في المرتبة ثم يق اما ان يكون بازاء كل واحد
لحد في غير المرتبة لا يلاحظ ذلك لعدم المبدأ فيه اللهم الا ان يق المشار

باختيار اصطلاح طرز التحرير التي تعد وطريقة التقرير ولا يبعد ان يراد ان هذا
الاجمال لوحظ الذي فيه اولا كون المبدا موازيا للمبدا كاف في المرتبة الا الاجمال
الا الذي لم يلاحظ فيه ذلك مع تيسر هذا الاجمال فيهما ففي غير المرتبة لا لم يمكن
الاجمال الاول لم يكن البرهان جاريا فيها فظهر انه لكون الحكم بالتحكم باعتبار الاجمال
الاول وعدم كفاية الاجمال الثاني كما كان في احد الاجمالين السابقين
لكن يريد ان في الاجمال الاول على تقدير ان لا يكون بازاء كل واحد من
جملة الكاملة واحد من الجملة الناقصة يلزم تناهيهما اذ يجعل المبدا موازيا
للمبداء فينتقل التفاوت الذي كان في جهة التناهي الى جهة اللاتناهي
فنقصان الناقص يطرد في جهة اللاتناهي فيلزم تناهيه ويلزم منه تناهي
الكامل ايضا واما في الاجمال الثاني على هذا التقدير لم يلزم تناهي الجملة الناقصة
اذ يحكم بانه ليس بازاء كل واحد من الجملة الكاملة واحد من الجملة الناقصة
للتفاوت الواقع في جانب التناهي مع حكمنا بانهما غير متناهيين اذ
ذلك التفاوت لم ينتقل من جانب التناهي الى جانب التناهي هذا
في المرتبة واما في غير المرتبة فالاجمال الثاني فيهما متعين ولا يمكن فيهما
انتقال التفاوت من جانب الى جانب فلا يلزم التناهي فيهما البتة
ولهذا اخر عن الحكم بالتحكم بقوله بل لهم ان يدفعوا ذلك الى آخره ولنا في
حواشينا القديمة فرق في قوله بل لهم ان يدفعوا ذكرنا فيه تفصيل
لطيف فمن اراده فليرجع اليه وقال ههنا كلام يندفع به هذا الدفع
لح يعني ان الامور الغير المتناهية قوله وان لم يكن التطبيق الا اجماليا فيهما

الاجمال

فيهما باعتبار آحادها بحيث ينتقل الزيادة من جانب التناهي الى جهة
اللاتناهي لكن فيهما مجموعات مرتبة يكون التطبيق فيها كالآحاد المرتبة
فينتقل الزيادة فيهما من جهة التناهي الى جهة اللاتناهي فيلزم
الانقطاع والتطبيق بهذا الاعتبار عام لكون في المرتبة وغير المرتبة
داخل وهذا العموم بقوله الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم الترتب
لان المجموع لح قوله لان المجموع يتوقف على المجموع الا واحدا المراد
بالمجموع الثاني مجموع ناقص من المجموع الاول بواحد وهذا معنى
قوله الا واحد قوله وهذا المجموع اي المجموع الناقص يتوقف عليه
اي على مجموع حاصل من اسقاط واحد آخر من المجموع الاول
يعني ان المجموع الناقص يتوقف على مجموع ناقص منه بواحد هذا
معنى قوله يتوقف عليه اذ الا يسقط عنه واحد آخر اعلم ان المجموع
الاول متعين والمجموع الثاني الناقص منه بواحد متعين ايضا لان نقصان
كل واحد يحصل ذلك المجموع فالمجموع الثاني يكون دائرا بين المجموعات الغير
المتناهية بعدد آحاد المجموع الاول وكذا المجموع الثالث يكون النا
قص من الثاني بواحد دائرا بين المجموعات الغير المتناهية بعدد آحاد
المجموع الثاني وكذا المجموع الرابع وهكذا فالمجموعات المرتبة الغير
المتناهية بعدد وجده المبدا غير متناهية قوله فالمجموعات الموجودة
هناك ينتهي بعده متناهية الا انه يمتنع فيكون المجموع الاول متنا
هيا يعني ان المجموعات اذا كانت متناهية وكانت اجزاء المجموعات ممتنع

بل

آخر

يكون عدد المجموعات المنتهية الى الاثنين عدد استناهيا فاذا كان عدد
هذه المجموعات متناهيا يكون عدد آحاد المجموع الاول ايضا متناهيا لان
عدد آحاده لا يزيد على عدد هذه المجموعات المتناهية الى الاثنين الا بالاربع
والزائد على المتناهي بقدر المتناهي يكون متناهيا البتة وليتضح كون
آحاد المجموع الاول زائدا على عدد المجموعات المنتهية الى الاثنين بالاربع
بالعشرة فان المجموعات المنتهية الى الاثنين في العشرة ثمانية وآحاد
العشرة وهي عشرة زائدة عليها بالاثنين وكذا احد عشر واثنا عشر
وثلاثة عشر واربعة عشر وهكذا هذا ما خطر ببالي في حل هذا المقام ولكن سيناد
المحقق يعود نقل في رسالة اثبات الواجب جملة نحوا آخر فمن اراد الاطلاع
عليه فليرجع اليه قوله ومن ثمة علمت لابد من تحقق الواحد والاثنين
والثلاثة وهكذا الى غير النهاية اقول في التقدير الاول كان المبدأ
متعينا وكان ما بعده دائرا بين الامور الغير المتناهية وفي هذا
التقدير المبدأ ايضا غير متعين كما لا يخفى فالاتم من التطبيق فيه
هو الانتهاء الى مجموع لا يكون مجموع اجمع منه وهو المجموع الذي
جامع لجميع المجموعات ويلزم من انتهاء السلسلة المبتدأة من الواحد
المنتهية الى هذا المجموع ان يكون آحاد هذا المجموع متناهية لان
آحاده ليست الا آحاد هذه السلسلة المتناهية اذ لو كانت زائدة
عليها يلزم ان لا يكون هذا المجموع اجمع كما لا يخفى واما الفرق بينهما
بان في الاول من جانب العلة وفي الثاني من جانب المعلول فلا يحتاج

لا يحتاج الى البيان اعلم ان كون آحاد الجملة غير متناهية يستدعي كون
الجملة مشتملة على مجموعات غير متناهية باعتبار التناقص مبتداها نفس تلك
الجملة وباعتبار التزايد مبتداها الواحد فالعلامة يعود سلكه في التقرير
الاول مسلك التناقص وفي التقرير الثاني ذهب مذهب التزايد ففي كل
من التقريرين لا يلزم التناهي في جهة اللاتناهي الا باجراء برهان
التطبيق فان مراتب التناقص لا ينتهي الى الواحد مع جزء ما متناهيا
شيئا لا يكون انقص من الواحد لكون الآحاد غير متناهية وكذا
مراتب التزايد لا ينتهي الى مجموع لا يكون مجموع اجمع منه مع انا
نجزم بان الجملة المفروضة التي هي مبدأ المجموعات كذلك فلا يكون شيئا
من تلك الجملة وكذا الواحد باعتبار وقوعهما في جهة اللاتناهي
طرفا ينتهي اليه غير المتناهي الا ان يقال ان سلسلة العلية لم تجاوز
عن الواحد هو واقع في مبدأ العلل وسلسلة المعلولية لم تجاوز
عن الجملة وهي واقعة في امتداد المعلولات كما عرفت من تقرير الدليل
فيلزم ان يكون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين فيلزم التناهي
في جهة اللاتناهي لكن لا يليق ان يخفى على المتأمل الزكي ان طريق
العدد طريق منتظم ضيق كالكيل الذي لا يسع الا قدرا معينا
فان العشرة مثلا لا تكيل الا عشرة واحدة فالعدد المنتظم من الواحد
الى غير النهاية لا يسع جميع الآحاد الغير المتناهية فان السلسلة
المبتدأة من الواحد الى ما لا يتناهى لا يكون الا واحدة فلا يكون

مشتملة لجميع السلاسل الكائنة بهذا النحو وعلى تقدير كون الآحاد لجملة
غير متناهية لكون هذا النحو من السلسلة غير متناهية والجملة الكل جامعة
بجميعها فالاجزاء الوحدانية والمجموعية والاجزاء التي لكل واحد منها جملة
غير متناهية واقعة مندرجة فيها كاندراج آحاد العشرة في العشرة
فالكل بهذا الاعتبار ليس ظرفا للاجزاء كما ان العشرة ليست ظرفا
للآحاد التي فيها وان كانت ظرفا للمجموع المرتبة فعلم من هذا ان
كون الواحد الذي في مراتب الاعداد ظرفا باعتبار تناقص المراتب
التناقص وباعتبار ذاته ظرفا للاعداد المتناقصة لا يقتضي كونه
معروضه كذلك لان مراتب العدد في جهة التناقص متناهية واما
المعدودات المتناقضات على تقدير عدم تناهيها ففي جهة التناقص
غير متناهية فلم يتحقق له اي للواحد معروض فالآحاد التي هي معروضة
للعدد الغير المتناهي لا يلزم فيها ان يكون واحد منها في جانب العلة
ظرفا للمتناقضات وتناقصه ظرفا لمراتب التناقص حتى لزم الانحصار
فظهر ان في التقرير الثاني يلزم كون مراتب التزايد الغير المتناهية
محصورة بتزايد الكل وكون نفس الكل حاصرا للمتزايدات وان
في التقرير الاول لم يلزم كون تناقص الواحد حاصرا لمراتب التناقص
وكون نفس الواحد ظرفا للمتناقصات الغير المتناهية نعم اذا طبق
يلزم الانحصار فيلزم التناهي كما فصلنا في ضمن تقرير كلام الشارح
انتهاء المجموع الى الاثنين يقتضي كون مراتب التناقص محصورة بتنا

مبتديا

بتناقص الواحد وكون المتناقضات محصورة بالواحد وكذا انتهاء
المتزايدات الى المجموع لا يكون مجموع اجمع منه يستدعي انحصار مراتب
التزايد بتزايد الكل والمتزايدات بالكل ولا يذهب عليك ان السلاسل
المبتداة من الواحد لما كانت غير متناهية يكون السلسلة المبتداة
من الجملة الكل اليه باعتبار التناقص غير متناهية فلو فرض انحصار التزايد
والتناقص بين الكل والواحد ليلزم تناهي آحاد الجملة باعتبار عدم التناهي
آحاد الواحد الذي جعل مبدأ للسلسلة المبتداة من الواحد قوله انما
يلزم ما ذكرتم اي في تقريرين فان في التقرير الاول لو لم يكن المجموع الاول
جزء اعم الاكثر لم يلزم الترتب بين المجموع المبتدأة من المعلول متصاعدا
الى العلة وكذا في التقرير الثاني لو لم يكن مبتديا من العلة متنازلا الى المعلول
قوله فان تركيب العشرة حاصل مثلا لان العشرة اما مركبة
من بعض الاعداد المندرجة تحتها او من جميعها او ليست مركبة
من شيء منها بل مركبة من الواحدات الصرفة والاول يستلزم الترجيح
بلا مرجح والثاني يستلزم تعدد ماهية شيء واحد فيما محالان فتعين
الثالث قوله قلت هذا الكلام انما يصح اذا كان للكل عدد يعني
اذا كان للاربعة مثلا صورة نوعية مميزة لها عما عداها وكذلك
للستة فيتم ماهية العشرة بهما اذ لو فرض ان الثمانية والاثنين ليس
لها صورة نوعية وجزئيتهما هي جزئية نفس الوحدات تتم ماهية العشرة
من غير ان يكون الثمانية والاثنان تتمها لها وكذا العكس وايضا ثم

هذه الماهية بالثمانية والاثنين اللتين لهما ايضا صورة نوعية وهكذا
فلا جرم يلزم تعدد ماهية العشرة واما اذا كان كل عدد محض الاحاد
فمن تركب العشرة من الجميع لم يلزم الا تركبها من عشرة وحدات اعلم
ان السيد السند قدس سره الشريف قال في حاشيته على شرح حكمة العين
اذا اخذت الوحدة والكثرة لا خفاء في استحالة ان يكون لشيء واحد امور
مختلفة كل واحد منها تمام ماهيته اذا لم يشتمل بعض هذه الامور على بعض
اصلا والا لكان لشيء واحد ماهيات متخالفة وكذا اذا اشتمل احدها
على الآخر وزيادة والا لزم كون الجزء والكل تمام ماهية شيء واحد وكذا
اذا اشتمل جزء من احدها على جزء من الآخر ولم يشتمل جزء من الآخر على
جزء من الاول على سبيل التناول كالحيوان الناطق والجسم النامي الناطق
واما لو كان هناك اشتمال على سبيل التناول كما في الاعداد ففيه تأمل
اذ لا يلزم هناك تعدد ماهية بل الحاصل من احدهما بعينه هو الحاصل
من الآخر فيجوز ان يتركب من الكل انتهى لا تغفل ان معنى الاشتمال
على سبيل التناول ان يكون جزء من كل شاملا لجزء الآخر ومجموع جزء
آخر مشمولا لجزء آخر مثل تركب العشرة من خمستين ومن ستة
واربعة لان في كل منهما جزء شاملا لجزء من الآخر وجزء مشمولا لجزء
آخر فان الستة شاملة للخمسة والاربعة مشمولة للخمسة الاخرى والخمسة
شاملة للاربعة ومشمولة للستة ومثل تركب ماهية الانسان تارة
من الجسم النامي والحساس الناطق وتارة من الحيوان والناطق ففي

ففي الاول الجسم النامي مشمول الحيوان من النامي والحيوان شامل والحساس الناطق
من الاول شامل للناطق من النامي والناطق مشمول فماهية الانسان على
اي حال مركب من ثلثة اجزاء الجسم النامي والحساس والناطق وكذا في العدد
والوحدات واحد هكذا حقق الاستاذ في التتمة ثم انما ذكره السيد السند في العدد
انما يستقيم اذا لم يكن الصورة النوعية معتبرة فيه واما اذا كان معتبرة
فلا خفاء في استحالة تركب العدد الكثير من الاعداد العليلة كما لا يخفى فانه ح
لا يكون الاشتمال على سبيل التناول فيدخل في قول السيد السند وكذا اذا اشتمل جزء
من احدها على جزء من الآخر ولم يشتمل نحو ثم لا يخفى ان المعترض كان ما نقلنا
وكان ما نقل من ارسطاطاليس سندا للمنع فما ذكر من الجواب ليس الا دخلا
في السند وهو وان كان بطريق الابطال لا يكون موجبا لكون السند خاصا الا
ان يتوهم ان نقص من هذا هو الظاهر ان ما ذكره المستدل ليس تاما واما
اثبات المقدمة الممنوعة فقد وقع منه بقوله من البين ان واحدا واحدا الخ
كما لا يخفى وكذا انظر ما سيأتي في المعدود من نفي الخروج والعينية وتفريع
الجزئية كما سنفصله قوله وكون هذا من خاص الكم المنفصل قال الفاضل
الچلپي المحشي ای وكون كل مرتبة من مراتب الزيادة والنقصان نوعا آخر
بسبب ازدياد الاجزاء الحادثة ونقصانها من خواص الكم المنفصل فان مراتب
الاجزاء المقدارية التي اشتملت عليها اقسام الكم المتصل من الجسم التعليمي و
السطح والخط والزمان غير متخالفة بالماهية لما تقرر عندهم ان القسمة
الوضعية في المقادير المتصلة انما يكون الى اجزاء متساوية في الماهية صرح

ذلك انتهى في حواشي لشرح التجريد في مبحث العلة والمعلول قوله والعجب ان بعض
من المتاخرين مع تصريحه لكان هذا البعض يقول اذا تمت ماهية العشرة
مثلا من امرين ممتازين بذاتهما ثم اذا قيل تركبها من مثل هذين الامرين
يلزم لا محالة تعدد ماهية العشرة للامتياز الذاتي بين اجزاء الماهيتين غاية
ما في الباب ان الصورة النوعية اذا كانت معتبرة في كل عدد يكون الا
متياز بين اجزاء الماهيتين بحسب تلك الصورة لا بحسب الذات وبناء تعدد
الماهية على الامتياز سواء كان بحسب الذات او بحسب الصورة الا ان يقال
ان منع كون الاربعة جزءا على تقدير كونها محض الوحدات ليس الا كون
وحداتها جزءا وكذا ساير الاعداد فحاصل جزئية الاعداد المندرجة
هو جزئية الوحدات العشرة فيها كما حررناه سابقا قوله عدم تركب العدد
من الاعداد التي تحته لا ينافي الخ هذا جواب آخر من الاعتراض المذكور
بان بناء الاستدلال ليس على تركب العدد بل بناؤه على تركب المعدود
ومعلوم بالبديهة جزئية معروض الاثنين من معروض الثلثة ولنا
ان نثبت ايضا بان الاول ليس خارجا عن الثاني والا حينئذ فيكون جزؤه
اذ النسبة بين الشيئين منحصرة في هذه الثلثة فاذا انتفت اثنتان
ثبت الباقية لكن عبارته لا تخلو عن شيء فان الجواب بعدم منافاة عدم تركب
العدد لتركب المعدود لا يناسب فان المعترض لم يدع المنافاة حتى
يجاب بنفيها بل منع تركب العدد وبناء على ما توهم من ان الاستدلال مبني
على تركبه ولا منع من ان يمنع تركب المعدود ايضا الا ان فيه اشارة

اشارة الى ان الاستدلال المذكور على تقدير كونه تاما لا يفيد الا عدم تركب
العدد ولا يفيد عدم تركب المعدود وفيه ان ما ذكر في الاستدلال جار في
المعدود ايضا فلا يجاب الا بان هذا مصادم للبديهي فيكون منقوضا
او تعارض بما ذكر في المقام التنبيه فتنبه فانه لا يبعد ان يدعي الحكماء البداهة
في عدم اعتبار الصورة في المعدود ولكن فيه ما فيه او يكون تفطنا بما
سنح للاستاد في الصورة النوعية معتبرة في العدد من ان الوحدة ليست
من مقولة الكم فلو كانت العشرة مثلا نفس الوحدات وقد تقرر ان الكلي كما
يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على المتعدد منها فيكون الوحدة
ايضا وحدة واذا صدقت الوحدة عليها لا يكون العدد لكونه كما صادقا
عليها فصدق العدد يقتضي ان يكون مع الوحدات شيء اخر حتى لا يصدق
عليها الوحدة وهو الصورة النوعية فيتم الدليل في العدد واما في المعدود
فليس فيه ما يقتضي اعتبار غير نفس معروض العدد فانشار بقوله عدم
التركب العددي الخ الى عدم جريان الدليل المذكور في المعدود ثم اعلم ان
الفاضل الصالح المحشي الخلخالي قال في رد ما سنح للاستاذ المحقق بهذا القول وانت خبير بانه
لا منافاة بين صدق الوحدة على الوحدات وبين صدق الكم عليها اذ
صدق الوحدة انما هو بتقييد الكثرة اعني انها وحدات كثيرة على ما حققه الاستاذ
في حواشيه على شرح التجريد وظاهر ان صدق الوحدة عليها بهذا القيد
لا ينافي صدق الكم عليها وكونها عددا بل تحققهما كما لا يخفى انما المنافي لهما
كونها واحدا بقيد الوحدة وليس كذلك انتهى اجاب استاذ المحقق بهذا بما

فتنبه

تقرر من ان صدق المقيد يستلزم صدق المطلق ونقل عبارة حواشيه على
شرح التجريد وحقق موافقا لمرامه فمن اراد التفصيل فليرجع الى التتمة قوله
فانا نعلم بديهة ان زيدا وعمرا الخ يعني ان جزئية المعدود والمعروض للعدد
الاقل من المعدود والمعروض للعدد الاكثر بديهية وادعى مثل هذه البديهة في
نفس العدد سابقا بقوله ومن البين ان واحدا الخ وقوله فان مجموع زيد
وعمرو الخ منبه بهذا الحكم البديهي او دليل للحكم لبداهته لو كان الحكم بالبديهة
نظريا ولم يتوجه بمثله في نفس العدد فكانه اكتفى به ثم لا تغفل عما في هذه
العبارة فان بعد الحكم بالمغايرة بين المجموعين لا حاجة الى قوله ولا مباينا [ولا مباينا الخ]
فالعبارة اللائقة ان يقال معروض الهيئة الاجتماعية الاثنينية ليس خارجا
عن معروض الهيئة الاجتماعية الثلاثية ولا مباينا كما لا يخفى فيكون داخلا
وجزءا منه لان النسبة منحصرة في الثلثة فاذا انتفت الثنتان يثبت
الباقية او يقال المغايرة اما خارجا او داخلا فلما انتفى الاول يثبت
الثاني ثم لا تذهب عليك ان دعوى بداهة جزئية العدد الاقل من الاكثر
اذا لم تكن الصورة النوعية معتبرة في العدد مسموعة مقبولة واما
اذا كانت معتبرة فلا فانه لا بعد في التزام كون الوحدتين مع الصورة
النوعية خارجة عن الوحدات الثلثة معها فان الخارج لا يجب ان
يكون خارجا لجميع اجزائه والداخل فيه يجب ان يكون داخلا لجميع اجزائه
فعلى هذا يكون قوله ومن البين ان واحدا الخ منظورا فيه اذ ادعى
الجزئية مطلقا واما ادعيها على تقدير عدم اعتبار الصورة فهي مسموعة مقبوله

[تتميم]
مقبوله كما حررناه والظاهر هذا الوقوع في ذيل قوله والعجب والظاهر انه تتمة
للتعجب يمكن ان يقال لا حاجة للمستدل ان يعتبر الصورة فانه يكفيه حصول
الترتب في تحقق الصورة وان لم يصح عليه اطلاق اسم العدد وقس عليه
حال المعدود قوله وعلى ذلك يبتني ما اختاره الخ اي كون الاقل جزءا من [يبتني]
الاكثر يبتني ما اختاره بعض المحققين اي المحقق الطوسي اعلم ان الحكماء ادعوا
ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد واستدل المتكلمون على بطلانه بان
المعلول الاول الصادر فقط عن المبدأ على ما ذكرتم لكونه واحدا حقيقيا لا
يصدر عنه الا الواحد وهو العقل وهو لكونه واحدا لا يصدر عنه
الا الواحد وهكذا فيلزم ان يكون جميع الممكنات الموجودة سلسلة واحدة
فيلزم منه ان يكون بين كل موجودين فرضا علية بان يكون احدهما
علة للاخر بلا واسطة او بواسطة وليس كذلك كما لا يخفى واجيب عنه
بان في المعلول الاول مع وحدته حيثيات واعتبارات كالوجود والوجوب بالغير
والامكان بالذات والوجوب بالغير فله بحسبها جهات كثيرة فيصدر عنه بحسب
كل جهة واعتبار امر فيكون مصدرا للكثرة فيتشعب منه شعب وقد عرض
عليه الامام بان الكثرة بهذا الاعتبار لو كفت لصدور الكثرة عن
الواحد فليكف في الواجب ايضا اذ له سبحانه اعتبارات واضافات
فلم لا تجوزوا ذلك في الواجب ولم يقولوا ان الامور الكثيرة صدرت
عنه بهذه الاعتبارات حتى قالوا انه لم يصدر عنه الا الواحد وجعلوا
بعض المعلولات واسطة في صدور البعض الاخر فاختار المحقق

الطوسي في مذهب الفلاسفة استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة
دون الامور الاعتبارية العقلية لئلا يرد ما اورده الامام فقال
انه صدر عن ا وحده ب وعن ب وحده ج وعن مجموع ا ب ج د
فد مستند الى المجموع الذي موجود ثلاثي في ضمن هذا المجموع ثلثة :
موجودات من الثنائيات اذ كل من الثنائيات ليس عينا ولا خارجا
عن المجموع فيكون لا محالة داخلا فيه وجزءا منه فيكون موجودا معه
فيستند الكل منها موجود فهذه المعلولات الاربع مستندة الى
هذه الموجودات الاربع واقعة في مرتبة واحدة اذ مع المجموع معلول
الثنائيين الذين يكون ج مشتركا بينهما وقعا في زمان واحد بل
في مرتبة واحدة اذ الجزء الاخير الذي هو ج مشترك بين علتيهما وهما
لما ولما كان الثنائي الثلاثي سابقا بالزمان عليهما وعلى المجموع
اذا لم يكن ب فاعلا مستجمعا للشرائط بالنسبة الى ج فيكون معلولاه سابقا
على هذه المعلولات بالزمان الا انه مجامع معها واما اذا كان ب
فاعلا مستجمعا للشرائط بالنسبة اليه فيكون المعلولات باجمعها معا كما
لا يخفى فصح القول بوقوعها في مرتبة واحدة على اي حال والى ما فصلنا
اشار بقوله حتى يحصل معلولات متكثرة في مرتبة واحدة فقس حال
الاربع على الثلث فان في الاربع ثنائيات وثلاثيات وكذا
حال الخمس فصاعدا فيتشعب شعب كثيرة فاكتفى المحقق بالثلث والاجمال
فعليك بالتفصيل في جميع المراتب والاحوال قوله عليه يبتني البرهان

البرهان المشهور الخ حاصله اي حاصل هذا البرهان ايضا يبتني على كون
الاقل جزءا من الاكثر اذ ادعى فيه ان علة المجموع ليست جزءه فبانتفاء
علية الجزء لو لم ينتف احتمال علية الاقل لكونه جزءا لا يثبت المدعى لان
المستدل كيف يجزم بمجرد نفي علية النفس والجزء واثبات علية الخارج
بثبوت الواجب اذ الاقل الذي هو ما فوق الكل الاخير ليس نفسا ولا جزءا
على هذا الفرض اذ المفروض ان الجزء هو الاحاد ليس الا فيحتمل ان يكون
هو علة فيكون قوله الخارج هو الواجب ممنوع فعلم ان المستدل حكم
بجزئية الاقل من الاكثر فادرج انتفاء علية الاقل في انتفاء علية
الجزء حتى حكم بعد لزوم كون العلة خارجة ان الخارج هو الواجب
فظهر ان هذا البرهان يبتني على جزئية الاقل من الاكثر فصح توقيفه
بقوله فعلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر قوله سو
والاول والثاني باطلان على ما بين في موضعه قال الشارح في رسالته
لاثبات الواجب والاول باطل ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول
وامتناع تقدم الشيء على نفسه والثاني ايضا باطل لان علة الكل يجب
ان يكون علة لكل جزء لان كل ممكن محتاج الى علة فلو لم يكن المجموع
علة لكل جزء لكان بعض الاجزاء معللا بعلة اخرى فلا يكون ما فرض
علة المجموع وحده علة له بل لبعضه فقط واذا كان علة لكل جزء فيكون
ذلك الجزء علة لنفسه ومعللا واذا بطل القسمان الاولان تعين
الثالث انتهى بعبارته ولهذا الكلام تفصيل فمن اراد ان :

يطلع فعليه ان يرجع الى رسالة اثبات الواجب واليه اشار بقوله على ما فصلنا
في بعض رسايلنا قد وما يتوهم من انه ليس هناك الا الآحاد وهم لخ
حاصل ما توهم ان المجموع من الآحاد ليس موجودا خارجيا فالمقصود
منه اما منع كون مجموع السلسلة محتاجا الى علة بان الموجود ليس الا
الاحاد وكل واحد منها قد وجدت علته في السلسلة وليس موجودا
وراءها حتى يطلب له علة فيكون قدحا في دليل اثبات الواجب واما
منع ترتب المجموعات التي كانت في كلام الشارح ره في ابطال الامور الغير
المتناهية الغير المترتبة بان المجموعات ليست موجودة حتى يقال انها مترتبة فيكون
ايرادا على الشارح بان ما ذكره من الدليل في ابطال الامور الغير المتناهية
لا يتم اشار الى الاول الاستاد المحقق الفاضل المحشي الخلخالي ولكل وجهة هو
موليها ولا مانع من ان يكون الاشارة اليهما كما لا يخفى ووجه الرد
ان بديهة العقل حاكمة بوجود موجود ثالث عند وجود الموجودين
فان زيدا وعمروا اذا وجدا يكون مجموعهما ايضا موجودا ضرورة
وجود الكل عند وجود جميع اجزائه فيندفع القدح في دليل اثبات
الواجب والايراد على الشارح ايضا هيهنا شبهة مشهورة شبه شيء
صعب بان المقدمة الضرورية القائلة بضرورة وجود الكل عند
وجود جميع اجزائه تقتضي وجود امور غير متناهية مترتبة عند وجود
الاثنين بان الاثنين اذا استلزما ثالثا هو مجموع الاثنين
فيكون ثلثة موجودات فيستلزم الثالث رابعا هو مجموع الثلثة

الثلثة فيكون اربع موجودات فيستلزم خامسا وهو مجموع الاربعة وهكذا
لا الى نهاية فاجاب عنها استادنا الاستاد وهو العلامة الشيرازي بان
وجود الامر الرابع الذي هو مفروض المجموع الثلثة امر اعتباري محض لا
تحقق له في الخارج اصلا لانه حصل من اعتبار كل واحد من الآحاد الاثنين
فيه مرتين مرة بالانفراد ومرة في ضمن الاثنين وعندهم ان المفهوم
الحاصل من اعتبار امر فيه مكررا يكون اعتباريا محضا انتهى وتوقف
استادنا المحقق فيه بان لا وجه لكون الرابع اعتباريا بعد كون كل واحد
من اجزائه موجودا حقيقيا مغايرا للآخر مغايرة حقيقية وتقرر
ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزائه وان انتفاؤه لا يكون
الا بانتفاء جزء من اجزائه هذا حاصل كلام الاستاد اقول يمكن ان
يتوقف فيه بان ملخص جواب الاستاد قدس سره تخصيص المقدمة
الضرورية المذكورة بما لم يكن فيه اعتبار جزء مرتين لان ما كان الجزء فيه
مكررا فهو اعتباري البتة وصاحب الشبهة المذكورة لما اعتقد عمومها
فالتخصيص التقييد يكون جوابا لهم لا يخفى ان المحشي الخلخالي ايضا توقف كتوقف
الاستاد ره حيث قال اقول وانت خبير بما فيه فان القول بوجود الامر الرابع
في الخارج ليس باعتبار انه كذلك في الواقع بل باعتبار انه لازم مما ذكر من
ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزائه ومن كون وجود الاثنين
مستلزما لوجود مفروض الثلثة فقط ان كون الامر الرابع اعتباريا
محضا في الخارج لا يضر في لزوم كونه موجودا فيه لما ذكرنا فالحق في

المذكورة

الجواب ان يخصص الاجزاء في المقدمة الفردية القائلة بوجوب
وجود الكل عند وجود جميع اجزائه بالاجزاء المتباينة التي يمكن انفكاك
كل منها عما سواه في الذهن فظهر ان اجزاء الرابع ليست من هذا
القبيل ضرورة امتناع تصور الكل منفكا عن الجزء انتهى لا يخفى عليك
ما حررنا ان كلام استاذ الاستاذ ليس تخصيصا بل يمكن ان يرجع الى
ذكره بل يجب ان يرجع ذكره الى ما افاده استاذ الاستاذ لان ما افاده
تخصيص بالمقدمة الفردية المنافية للمقدمة المذكورة واما ما ذكره
فمحض دعاء لان كون الاجزاء بالحال التي ذكرها لا يكون سببا
لتفاوت الحكم اذ لا مدخل لعدمها بحكم المقدمة القائلة الضرورية كما لا يخفى
فلا وجه للحكم ببطلان كلام استاذ الاستاذ ولهم بحقية كلام ثم لصاحب
الشبهة ان يقول لو كان وجود الكل واجبا ضروريا عند وجود جميع
اجزائه لزم ان يوجد موجود رابع كالثالث بوجود حقيقي عند وجود
الاثنين مع كون بعض اجزاء الرابع معتبرا مرتين وقد تقرر ان
كل مركب كان بعض اجزائه معتبرا مرتين فهو امر اعتباري اما
تخصيص المقدمة المذكورة كما خصص استاذ الاستاذ فهو تخصيص
العقلي بما فيه وليس هذا من دأب اصحاب المعقول بل هو من طريقة
ارباب المنقول كالفقهاء ومن يحذو حذوهم فليحمل عليه ما حمله توقف
الاستاذ المحقق المدقق لعل لهم لا يليق ان يذهل المتأمل عن ان المقدمة
الفردية المذكورة والمقدمة التي بسببها خصص استاذ الاستاذ اياها

المتناهية

اياها مقدمتان معقولتان لا يعقل ان يتجاوز منهما وتخصيص احدهما
بالاخرى ترجيح بلا مرجح فعلى المخصص ان يبين وجه الترجيح وهذا الكلام
منافي المقام وليس من جانب صاحب الشبهة اذ هو لا يقول ان المقدمة
المذكورة حقة لا يتجاوز عنها فانه ابطلها بلزوم الشبهة فتامل وتدبر ولا
تعجل وتفكر   اعلم ان الموجود الواقع اذا كان مركبا من الموجودات
الثلاثة فيكون الموجودات الثلاثة اجزاء اولية فيجب ان يحل
المركب اليهما اولا فيلزم ان يكون كل من البسيطين الذين دخل
في الموجود الثالث الذي هو الاثنان جزءا اوليا وثانويا معا بالنسبة
الى الموجود الرابع وداخلا وخارجا بالنسبة الى الموجود الثالث واجتماع
الاولية والثانوية والدخول والخروج لا يجوز ان يكون حقيقيا فيجب
ان يكون اعتباريا فظهر من هذا ان الموجود الذي هو الرابع الحقيقي
من المركب لم يكن الا الموجود الثالث وكان الموجود الرابع اعتباريا
محضا فيتم ما افاده استاذ الاستاذ روح الله روحهما حال جميع
الشبهة فتفكر ولا شبهة   فعلى ما ذكرت من الامور الغير المتناهية
سواء كانت مرتبة او لا باطلة   يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية
اي بحسب الصورة العلمية بناء هذا الايراد على توهم كون علم الله تعالى
سبحانه بحصول الصورة من الاشياء فيه سبحانه وكون المعلومات الصورة
العلمية غير متناهية فهذا ايراد بحسب الصورة العلمية والايراد الثاني
بحسب نفس المعلومات   والا انتقض البرهان به اي وان لم يكن

وتفكر

فيتحقق ولا شبهة

الصورة العلمية متناهية انتقض برهان التطبيق بعدم تناهي هذه
الصورة بجريان البرهان فيها وتخلف الحكم عنها فان جريان البرهان
لا اختصاص له بالامور الموجودة في الخارج   قلت لو كان علم الواجب
هذا جواب بمنع كون علم المبدأ تعالى بحصول الصورة   لكان الامر كذلك كما
ذكرت اشارة الى عدم كون اي يلزم كون المعلومات بحسب الصورة العلمية
متناهية والا انتقض البرهان به فقوله كذلك اشارة الى الملزوم وقوله
كما ذكرت اشارة الى وجهيه ولو اكتفى باحدهما لكفى كما لا يخفى   ولكن
ذهب الفلاسفة اي لكون علمه تعالى واحدا بسيطا ذهب الفلاسفة
الى ان علمه تعالى علم اجمالي وليس ذلك اشارة الى عدم انتقاض البرهان
حتى يكون مؤداه ان الفلاسفة ذهبوا الى ان علمه تعالى علم اجمالي لئلا
ينتقض البرهان فان لهم ان يدفعوا هذا النقض بمنع كون الصور
العلمية مرتبة كالنفس الناطقة وان كانت المعلومات مرتبة
فان الترتب الخارجي لا يستدعي الترتب العلمي نعم اذا كان محل ارتسام
الصور كالمرآة المقابلة للامور المرتبة الخارجية كانت الصور المرتسمة
مرتبة وما نحن فيه ليس كذلك كما لا يخفى   وذهب بعضهم الى نفي
علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية كان هذا البعض ذهب الى ان العلم
يكون بالارتسام وان الصور العلمية للامور الغير المتناهية يكون
غير متناهية وقال بامتناع الامور الغير المتناهية مطلقا فبناء على مذهبه
التخلص من الانتقاض بعدم العلم فان قيل فيلزم الجهل عليه تعالى عن

عن ذلك علوا كبيرا لكن ان يقول هذا القائل بقوله انما امتنع تعلق
العلم بالامور الغير المتناهية فعدم تعلق العلم بشيء لعدم قابليته له ليس نقصا
كما في القدرة بان عدم تعلق القدرة بالممتنع الذاتي لعدم قابليته له
ليس نقصا وعجزا   فان قلت معلومات المبدأ تعالى غير متناهية لان
علمه تعالى محيط بالموجودات والمعدومات الممتنعة والممكنة الغير المتناهية
حاصله ان ذوات المعلومات غير متناهية فيجري التطبيق فيها فيلزم
ان يكون متناهية مع انها غير متناهية فينتقض البرهان به   حاصل
الجواب ان جريان البرهان فيها لا يتصور الا باعتبار وجودها
عينا او علما اذ المعدوم الصرف غير قابل للتطبيق ضرورة وقد عرفت
حال وجود العلمي بان المعلومات ليست في حضرت العلم متعددة فلا
يتصور بحسب التطبيق ولا حاجة اليه واما الوجود العيني لها فعلى تقدير
[التناهي] كون العالم حادثا يكون لها بداية فلا يتصور لها اللاتناهي بالنسبة
الى الماضي واما بالنظر الى الاستقبال فلا يبلغ مبلغ اللاتناهي اي لا
يدخل الامور الغير المتناهية تحت الوجود وان لم تقف عند حد فافهم
بحسب وجودها العيني وان امكن لكن لم يتخلف حكمه فانها بحسبه متناهية
[كون لا] ثم لا يخفى على من تامل ان قول القائل ان يكون العالم بجميع اجزائه حادثا لا
يقتضي ان يكون زمان من الازمنة الماضية خاليا عن الحوادث
باسرها وان اقتضى ان يكون كل جزء من العالم مسبوقا بالعدم
فلا ينتفي احتمال التعاقب الغير المتناهي في المعلومات كما سبق مثله منه

فى الوجه الرابع فانظر اليه اللهم الا ان يقال ان المتكلمين يقولون باستحالته فاء
مذهبهم لا مجال لهذا الاحتمال الى هذا ولا منع ايضا من احتمال كون الحوادث الغير
المتناهية حادثة فى زمان واحد فمجرد كون العالم حادثا لا يقتضى ان يكون
متناهيا فى جانب الماضى الا من هذا ان يقال حدوث العالم على ما زيد مذهب
المتكلمين هو بان يصدق كان الله تعالى ولم يكن معه شئ وحدوث العالم
بهذا المعنى لا يجامع بالامور الغير المتعاقبة الغير المتناهية الى هنا ليس من
الاصل ثم اعلم ان الايراد باعتبار ذوات المعلومات اما بناء على
ان المورد ظن ان جريان البرهان لا يفتقر الى الوجود مطلقا بل
يجرى باعتبار نفس ذواتها او علم ان الوجود يمشا او على الاول ما لكن
يفرق بين غير المتناهى بمعنى الامور الموجودة الغير المتناهية وبمعنى الامور
الموجودة التى لا تقف عند حد فظن ان الثانى مستحيل كالاول مع علمه
بان المعلومات غير متناهية بالمعنى الثانى او لم يطلع على ان غير المتناهى
فى المعلومات بالمعنى الثانى بل ظن انه بالمعنى الاول الذى هو صحيح فالمجيب
اجاب بان الوجود فى جريان البرهان لازم وفرق بين المعنيين :
للغير المتناهى ويمكن ان يجاب ايضا بعد قبول عدم لزوم الوجود فى
الجريان بان حكمه لم يتخلف عنه لان مقتضى البرهان ان لا يكون
الامور الغير المتناهية موجودة والمعلومات الغير المتناهية باعتبار
نفس ذواتها غير موجودة الا ان يقال اذا كان ذوات المعلومات
باعتبار امتيازها بحسب العلم قابلة لجريان البرهان فيلزم ان يكون

يكون ذوات المعلومات متناهية والا يلزم تخلف بهذا الاعتبار العلم
الا ان يقال لعدم الامتياز بحسب العلم حتى الذات زيادة تحقيق ثم ههنا
دقيقة يجب ان ننبه عليها وهى ان يقال الامور التى لا تقف عند حد لو
فرض وجود كل ما يمكن ان يوجد منها فلا يخلو من ان يكون الجميع متناهيا
او غير متناه على الاول يلزم ان يقف تلك الامور عند بلوغها الى حد
ينتهى اليه وعلى الثانى يلزم امكان الغير المتناهى واجيب عنه باختيار الشق
الثانى ومنع لزوم امكان الغير المتناهى اذ لا يلزم من امكان الكل
الافرادى امكان الكل المجموعى قوله التى ادى الى القول بان يتعلق العلم
بالحوادث انما يتحقق فى وقت وجودها اعلم ان العلم عند المتكلمين اما
نفس اضافة بين العالم والمعلوم او صفة ذات اضافة فلما لم
يقولوا بالوجود الذهنى يكون المعدوم حين عدمه معدوما صرفا
سواء كان ممتنعا او ممكنا باقيا فى مكمن العدم او خارجا عنه و
المعدوم الصرف لما لم يكن قابلا لان يكون طرفا للنسبة فالتعلق
بين العالم وبينه سواء كان نفس العلم كما هو الظ من مذهب من
قال انه اضافة او كان من صفات العلم كما هو الظ من مذهب من
قال انه صفة ذات اضافة يكون محالا لاستحالته فلا يكون صفة العلم
ثابتة له تع بالنسبة الى المعدومات حال عدمها فيلزم منه عدم العلم
بالنظر الى الحوادث فى الازل مع انهم يثبتون علم الله تع بالحوادث الغير
المتناهية فيه هذا هو الاشكال الذى اورد عليهم بناء على مذهبهم

ويلزم من عدم العلم بالحوادث قبل حدوثها ان لا يكون صادرة عنه
سبحانه بالاختيار لان الصادر بالاختيار يجب ان يكون مسبوقا
بالعلم وقد تحقق مما مهدنا ان الاشكال لا اختصاص له بالحوادث
بل يرد بالنظر الى المعدومات الصرفة في حال العدم ازلا وابدا سواء كانت
ممتنعة او ممكنة فالقول بحدوث التعلق حين وجود الحوادث لا يفيد بالخصوص
بالنسبة الى العام اذ لا ينفع بالقياس الى الحوادث ايضا كما ذكره الاستاذ
المحقق والاشكال بالحوادث الغير المتناهية ليس بناء على عدم تناهي
الحوادث بل على كونها معدومات صرفة كما عرفت اذ معنى عدم
تناهي الحوادث انها لا تقف عند حد وقد عرفت في الحاشية السابقة
ان مجموع تلك الامور التي لا تقف عند حد على تقدير وجوده غير
متناه ولم يلزم منه امكان الامور الغير المتناهية اذ لا يلزم من
امكان الكل الافرادي امكان الكل المجموعي كامكان كل من النقيضين
بنفسه وامتناع المركب من النقيضين فهذا المجموع ممتنع لكنه
معلوم كساير الممتنعات فهو باعتبار العلم امر وحداني لا تعدد فيه
وباعتبار العين لا وجود له حتى يجري فيه البرهان كما سبق منه
في جواب انتقاض البرهان بمعلومات الله سبحانه فلم يبق فيه الاشكال
الا باعتبار كونه معدوما صرفا فاذا تخلص بعضهم عن ذلك بان
ذهب الى ثبوت المعدومات الغير المتناهية منفكة عن الوجود وفيه
ان هذا المجموع ممتنع كما عرفت والقول بالثبوت المنفكة عن الوجود

الوجود في الممتنع مخالف لاجماع العقلاء كما هو المصرح في الكتب مع انه يرد عليه
ان الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في جريان البرهان لان
بناءه على الكون في الاعيان سواء سمي الكون وجودا او ثبوتا كما نقل الاستاذ
المحقق في حواشيه في هذا المقام اعلم ان كلام المتخلص على ما نقله الاستاذ نعم
لم يتعين في الاستخلاص عن الكل المجموعي اذ يجوز ان يكون مراده هو الاستخلاص
عن الكل الافرادي باعتبار عدمه السابق فلا يرد عليه ما ذكرنا ولا ما نقل
الاستاذ نعم ويمكن ان يتخلص عنه بان الحوادث معلومة له سبحانه في الازل
والعلم متعلق بها في الازل مع كونها فيما لا يزال لان علمه تعالى لذاته سبحانه
ليس زمانيا فنسبة جميع الازمنة مع ما فيها وان كانت متعاقبة بنسبة
الحاضر له سبحانه وليس بالنسبة اليه سبحانه ماض ولا مستقبل بل الكل بالنسبة اليه سبحانه
حاضر هذا ما سنح للاستاذ المحقق فحاصل كلامه ان ثبوت العلم بالحوادث في
الازل مع كونها معدومة ازلية لا يستدعي تعلق العلم بالمعدوم الصرف لان الموجودات
الاستقبالية وان كانت معدومات حالية بالنسبة الينا فهي موجودات حالية بالنسبة
اليه سبحانه فكل ما يمكن ان يوجد ويقع وجوده في الازمنة الاستقبالية فهو
موجود حالا بالنسبة الى الله سبحانه ولم يلزم منه القول بكون الامور الغير المتناهية
حاضرة ومعلومة له سبحانه لكونها ممتنعة بدلالة البرهان واما ان الحوادث
لكونها غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد من الحدود الاستقبالية والحدود
الاستقبالية حالة بالنظر اليه سبحانه فيلزم منه كون الامور المتناهية حاضرة
عنده يقال فيه ما قد قيل في جواب الشبهة التي اوردت بان جميع ما يمكن ان

يوجد من الامور التي لا تقف عند حد اما متناه او غير متناه وعلى الاول يلزم
ان تقف عند حد وعلى الثاني يلزم امكان الغير المتناهي فاجيب باختيار الشق
الثاني ومنع لزوم ما الزم مستندا بان امكان الكل الافرادي لا يستلزم
امكان الكل المجموعي الا ان يقال ان الحدود الاستقبالية اذا كانت حاضرة
حالية وهي غير متناهية ولم يكن خالية عن حادث فيلزم حضور الحوادث
الغير المتناهية لكن هذا الورود انما يرد على القائلين به وهم المحققون
من الصوفية الصفية الزكية قدس الله اسرارهم والاستاذ بنى
كلامه على كلامهم فان تم تم والا فلا هكذا استفاد مما افاده في التتمة جوابا
عما اورده الفاضل الخلخالي بان فيه اعترافا بوجود الامور الغير المتناهية
من ان
وانما قلنا لو ورد اشارة الى ان المراد من عدم التوقف في حد يحتمل ان
يكون عدم التوقف بانتفاء القدرة يعني ان الحوادث بالنظر الى الاله
لا تقف بان يصل الى حد لا يكون بعده حادث مقدور او المقدورية
لا تستدعي الموجودية فتامل فيه فانه يستلزم التعطيل ولنا لهذا الكلام
تفصيل في رسالتنا التي في تحقيق الزمان والمكان فمن اراد التحقيق
فليرجع اليها ثم لا يذهب عليك ان القول بثبوت العلم في الازل بلا تحقق
التعلق فيما لا يزال انما يصح على مذهب من قال انه صفة ذات اضافة
بان اراد بكونها ذات اضافة كونها كذلك في وقت ما لا دائما فلا يكون
الاضافة لازمة لها واما على مذهب من قال انه اضافة فلا يصح لان
التعلق لازم لها كما لا يخفى قوله وانت خبير بان العلم ما لم يتعلق الخ حاصله

حاصله ان ثبوت نفس العلم بدون انكشاف الاشياء لا ينفع لان
المعتقد ان الحوادث الغير المتناهية منكشفة له تعالى في الازل وحدوثها
مبنية على انكشافها لكونها صادرة عنه سبحانه بالاختيار قوله فيما
ذكرناه مخلص عن ذلك اي فيما ذكرنا من جواز كون علمه سبحانه بسيطا
اجماليا مخلص عن لزوم كون التعلق بالمعدوم الصرف يمكن ان يقال
العلم الاجمالي ان كان مبدأ للانكشاف بدون التعلق فلم لا يجوز
ان يكون العلم على ما ذكره كذلك وان كان لا بد من التعلق
لينكشف الاشياء فالتعلق على ما ذكر لا يكون الا بمعدوم صرف وهو
مح بديهة الا ان يقال ان العلم الاجمالي هو الصورة الجملية للكل كما اذا
شاهدنا الاحجار الكثيرة من بعيد فيحصل لنا صورة واحدة بسيطة اذا
فصلتها يحصل صورة كثيرة فالصورة الكثيرة علم تفصيلي منتشئ من
الصورة البسيطة الواحدة الاجمالية فالمعلومات باعتبار حضورها في
ضمن الصورة الاجمالية يكون طرفا لتعلق العلم فلا يكون المتعلق
معدوما صرفا فهذا يصحح العلم الواصل بالنظر الى المعدومات مطلقا ممكنة
الواجب
كانت او ممتنعة فالمعلومات سواء كانت موجودات او معدومات ليست
معلوميتها الا باعتبار حضورها في ضمن هذه الصورة الواحدة الاجمالية
فان قيل حضورها في ضمنها يقتضي ان المعلومات المتكثرة معلومة
بالفعل وليس كذلك قلت ليس هذا الا ما اورده الشارح المحقق بقوله فان قلت
العلم الاجمالي الخ وقد اجاب عنه بان العلم الاجمالي للاشياء المتكثرة علم

لها بالفعل واحال الى التحقيق فى موضعه فان قيل لا يبعد ان يكون
مراد من قال ان العلم صفة ذات اضافة هو هذه الصورة الاجمالية
وللاضافة عبارة عن التعلق الذى لها بالاشيا الحاضرة فى ضمنها
فكيف يكون هذا من مخصوصات الشارح كما يدل على ادعا خصوصية قوله
وفيما ذكرنا الخ بقى لا يبعد ايضا فى ان يكون مراد الشارح منه ان فيما ذكرنا
فى بيان مرادهم فيكون ايراده راجعا الى القول بحدوث التعلق فكان
الشارح يقول ان القائل به لم يفهم مرادهم فقال ما قال اورد عليه ورد
فى شانهم ان يقولوا بقدم العالم وحدوث التعلق وهو التعلق
البسيط الذى الى قوله هو العلة للصورة التفصيلية فى الخارج فيه اشارة
الى خلاصة التحقيق الذى فى محله يعنى اى العلم الاجمالى هو التعلق البسيط وهو
على ما ذهب اليه الفلاسفة فايض من المبادى العالية الى الاذهان
السافلة والنفس تفصله فيكون هذا التعلق البسيط مبدا للتفصيل
فى الخارج فلو لم يكن محكما بالنسبة الى الكثير لم يصح كونه مبدا التفصيل
الصور فى الخارج كما لا يخفى على من تامل حق التامل حتى تجد حقه ورد ولك
ان تقول ان التعقل الاجمالى الخ يعنى انا نجد ان التعقل الاجمالى الخ
فينا مبداء للصورة المفصلة فى اذهاننا فلو لم يكن هذا التعقل
علما لذوات تلك الصور لم يتصور هذه المبدائية ورد وانما اشبعنا الكلام
فى هذا المقام الخ هذا اعتذر منه فى تطويل الكلام فى استدلال الفلاسفة بقدم
العالم والجواب عنه بان حدوث العالم من اصول العقائد الدينية

الدينية حتى قالوا بكفر من انكره فلا بد من الخوض فى الدليل الذى ذكر لاثبات
قدمه ليتلا يدل من لا ثبات تقدمه ورد الخ اقول كما ان البعد الخ الخ متناه
مع ذلك الخ لما حقق الشارح المحقق استدلال الفلاسفة مع اجوبته بما لا مزيد
عليه فلم يبق مجال الميل الى قدم العالم نظرا الى استدلالهم ولكن لما احتمل ان
يميل اليه من كان عقله مشوبا بالوهم فان مثل هذا الشخص ان تقول انا
نقطع بان من اليوم الى الازل زمان ممتد من غير ان ينتهى الى حد
لا نعنى بالقديم الا ما لا يكون له بداية فيلزم قدم الزمان ويلزم معه قدم
العالم اذ معنى قدم العالم ان يكون شيئا من الممكنات غير مسبوقة وجوده
بالعدم فاراد الشارح ان يجيب عنه فاجاب بان هذا وهم ولا اعتبار
بحكم الوهم فان مثل هذا الوهم واقع فى الامتداد المكانى مع انه متناه
باتفاق العقلاء بالبراهين القطعية والفلاسفة منهم هذا حاصل قوله
كما ان البعد المكانى الى قوله وقولهم انا نجزم ورد انا نجزم الخ هذا مثل الاول
اشارة الى جواب ما يمكن ان يتمسك به بقدم الزمان لكن هذا اقوى
مما سبق لان السابق لم يكن الا دعوى البداهة فى عدم تناهى الامتداد
الزمانى وبهذا القدر يحكم بقدم الزمان فاجاب بان هذا ابدية الوهم لا بديهة
العقل وقد تمسك بمقدمة اخرى وهى ان الجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان
الغير المتناهى على بعض يفيد ان يكون للزمان امتداد موجود منتزع
هذا الامر الممتد الغير المتناهى لان هذا الجزم فى الامر الممتد بمنزلة مشاهدة
كما ان الخط المرتسم من النقطة الجوالة لا يمكن ان يشاهد لو لم تكن تلك النقطة

التعقل ورد

فيه تمسك

الحوالة اذ هو على تقدير عدمها يكون معدوما صرفا كذلك لو لم يكن مرسم موجود
للامر الممتد الذي يجزم بتقدم بعض اجزائه على بعض لا يمكن الجزم انه كونه
يكون معدوما صرفا والمعدوم الصرف غير قابل لهذا الجزم وذلك الامر الموجود
غير قابل هو الآن السيال الذي ارتسم منه الزمان الممتد فيكون ذلك الامر
لا محالة قديما فاجاب بقوله ثم بان هذا الجزم بديهة الوهم لا بديهة العقل
فالجزم في الامتداد المحالة لح والمناقشة بان فيما ذكره يكون الامر الموجود
راسما للامر الممتد لا راسما له سهل لجواز ان لا يلتفت اليه لانه الاستعداد
في توصيف الوهم الخارج بالوجود الخ كون المصدر بمعنى اسم الفاعل شايع
ويؤيده ما وقع في بعض نسخ الشرح من اسم الفاعل بدل المصدر قوله بل نقول
لح هذا انزل عن السابق لانه كان بطريق المنع فادعى ههنا كون هذين
الامتدادين اللذين يكونان غير متناهيين وهما محضا ممتنع في — وهميا
نفس الامر لكن لم يذكر دليل امتناعهما اكتفاء بما تقرر في محله اعلم ان
الفلاسفة استدلوا على قدم الزمان بان القبلية التي لا تجامع معها
القبل البعد من الاعراض الاولية للزمان اي ثابتة للزمان اولا
وبالذات وانما يعرض لغيره ثانيا وبالعرض اي لكونه مقارنا للزمان
التقدم الذي هو صفة للزمان الى مقارنه بمناسبة المقارنة كنسبة
حركة السفينة الى جالسها ونحوه بانه اذا قلت زيد متقدم على عمرو وهذا
النحو من التقدم يقال لم قلت ان زيدا متقدم على عمرو بهذا النحو من التقدم
فاذا قلت لانه كان مع الحادثة الفلانية وعمرو كان مع الحادثة الاخرى

الاخرى وكانت تلك الحادثة متقدمة على هذه ويقال فيه ايضا لم قلت ان تلك الحادثة
متقدمة على هذه فاذا قلت لانه كانت تلك الحادثة امس وكانت هذه الحادثة
اليوم وامس متقدم على اليوم انقطع السؤال فظهر ان القبلية البعدية
بالمعنى المذكور من الاعراض الاولية للزمان اعلم ان السائل بسؤال عما
يقتضي تقدم زيد على عمرو اعم من ان يكون له واسطة في العروض اولا فلو
اجاب المجيب بما يستلزم اتصافه به حقيقة سواء كانت ذلك الاتصاف لازما
اولا لكفى في جوابه ولو اجاب بانه اتصف به بمحض مقارنته للمتصف به حقيقة
فيكون ذلك الاتصاف اتصافا لواسطة في العروض يكون وافيا ايضا بالجواب
فلما اختار الثاني علم ان اتصافه به ليس الا بان يكون له واسطة في العروض
وكونه بهذه الحيثية مركوز في الطباع فلما وصلت النوبة الى الزمان فانقطع
السؤال بالبديهة ما هو واسطة في العروض التقدم للزمان وجلاء اتصافه
او لظهور اتصافه به حقيقة من غير واسطة في العروض سواء كانت سبب الاتصاف
ذاته او امر اخر جليا او خفيا وانتفاء الاول معلوم فتعين الثاني ومعلوم ايضا
ان هذا الاتصاف لذات الزمان فيكون هذا النحو من التقدم عرضا ثانيا
للزمان ويكون ذاته مقتضية له فيكون عرضا اوليا له بمعنى انه لا يعرض
الا لاجزاء الزمان ويعرض لغيرها بواسطة الزمان واجزائه فاذا كان الزمان
حادثا لزم تقدم عدمه على وجوده فيكون هذا التقدم عرضا اوليا للزمان
يلزم ان يكون عارضا للزمان فيلزم وجوده حين عدمه هذا خلف وهذا
الخلف انما لزم من حدوث الزمان فكان قديما وذلك ان ثبت قدمه بان

القدم السابق للزمان لا يستلزمه الوجود ولما كان محالا فيكون الزمان لا
محالة قديما اذ لا نعني بالقديم الا ما لا يكون له عدم سابق هذا حاصل الاستدلال
فدفع ما قد قيل او قد يق لكن يمكن ان يتوقف فيه بان هذا الدليل على
تقدير تمامه انما يدل على ان كل ما قارن الزمان اتصافه بهذا النحو من التقدم
بواسطة الزمان ولا يدل على ان كل ما اتصف به فهو مقارن له او بواسطته
والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها والحاصل ان هذا الدليل لا يقتضي كون
هذا التقدم مختصا للزمان فلا يلزم من اتصاف عدم الزمان به وجود الزمان
حين عدمه على انه يمكن ان يتوقف في الموجبة الكلية المذكورة ايضا بان
اتصاف اجزاء الزمان بالتقدم المذكور لذاته اذ ليس الا كون السابق فيها
قبل اللاحق فالمتقدم مقتضيته هذا التقدم للامر بالنسبة الى المعد او المعلول
لا اختصاص لها لاجزاء الزمان قوله فان كان الزمان متناهيا لم يكن
قبله شيء كانه ادعى ان كل ما هو غير الواجب فهو لا بد ان يكون مقارنا
للزمان واذا لزمت المقارنة فعند انتفائه يجب ان ينتفي فيلزم ان لا
يكون قبل الزمان شيء فتامل فيه حق التامل فانه لا ينقبض العقل من
ان يكون موجود من الممكنات غير مقارن للزمان ويكون سبقه عليه
بالذات كسبق عدم الزمان على وجوده بعينه لهذا اجمل الفاضل المحشي القبلية
الزمانية كما ستعرفه وستقف ما عليه قوله لا لانه غير متناه لانه قد فرض
انه متناه فعدم كون الشيء قبله معناه عدم نفس الشيء لا عدم وصفه
القبلية مع وجود نفسه قال الفاضل المحشي في شرح هذا المقام اي قبلية زمانية

ينقبض

زمانية لا لاجل ان الزمان غير متناه فلا يتصور كون الشيء قبله بل لاجل انه
لا يكون ح قبله زمان يوجد القبل فيه ويتقدم بسبب وجوده فيه عليه انتهى
فعلى ما حمله عليه يلزم ان لا يكون شيء سابقا عليه بالسبق الزماني واما احتمال
كون شيء سابقا عليه بالسبق الذاتي فباق فيجوز العقل كون شيء من الممكنات
سابقا على الزمان قديما فلا يناسب بما نحن بصدده وهو حدوث العالم
الان يق مقصود الش ره ان حدوث العالم قد ثبت بالحديث الصحيح الصريح
وهو قوله عليه السلام كان الله ولم يكن معه شيء فكان العقل المشوب
بالوهم يميل الى قدمه لما توهم من عدم تناهي الزمان وقد قلنا انه واهم
فلم يبق مانع بهذا الوهم الميل فتبين ان الزمان اذا كان حادثا لم
يسبق عليه شيء بالزمان فتامل بعد فانه يصير الكلام ح قليل الجدوى كما لا
يخفى قوله كما ان ليس فوق المحدد شيء المراد بالمحدد هو الفلك الاعظم وسمي
محيطا لان حدود الجهات الست انتهت اليه والخارج عنه لا شيء محض
فعدم كون الشيء فوقه بمعنى انتفاء الشيء ونفسه لاجل كون الفوق نفيا
محضا لا لاجل كون المكان لا متناهيا للزوم لو فرض وجود شخص خارج
الفلك الاعظم متصلا بالسطح المحدب الاعلى الفوق فلا يخلو من ان يكون يده
خارجة اولا فعلى الاول يلزم وجود الفضاء الذي هو الامتداد المكاني
وعلى الثاني يلزم وجود شيء مانع من الخروج فعلى اي حال لا يكون فوقه نفيا محضا
لانا نقول نختار الثاني وعدم الخروج لكون الفوق نفيا محضا لا لوجود شيء
مانع قوله فالله تعالى متقدم على الزمان في معناه على ما حررناه ان كل ما سوى

المحدد

سبحانه لما كان لازما ان يكون مقارنا للزمان لا يكون سابقا ومتقدما
عليه واما هو سبحانه لكونه منزها ومتعاليا عنه متقدم عليه لا بالزمان بل بنحو آخر
قوله لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كانه لم يجد تصريحا منهم بهذه التسمية
قوله كما ذكره المتكلمون اي هم ذكروا هي الاقسام الخمس للتقدم فسموه
تقدما ذاتيا وهو التقدم الذي لا يجامع معه المتقدم المتأخر وكان
التقدم والتأخر مستندين الى ذات المتقدم والمتأخر كتقدم اجزاء
الزمان بعضها على بعض واما اذا كان هذا النحو من التقدم مستندا
الى الزمان كتقدم الزمانيات بعضها على بعض فهم يسمونه تقدما زمانيا
والفلاسفة يقولون ان هذا النحو من التقدم هو التقدم الزماني لكن
بين اجزاء الزمان بالذات وفي غيرها بالعرض والمتكلمون لم يسموا كون التقدم في
غيرها بهذا النحو من التقدم بالعرض فالتقدم الذاتي الذي يقول به المتكلمون
داخل في التقدم الزماني على مذهب الفلاسفة فاقسام التقدم عند المتكلمين
ستة احدها الذاتي والثاني الزماني كما عرفت والثالث التقدم بالعلية
وهو تقدم العلة التامة على المعلول والرابع التقدم بالطبع وهو تقدم
العلة الناقصة عليه والخامس التقدم بالشرف وهو تقدم العالم على
الجاهل والسادس التقدم بالرتبة ويقال له التقدم الوضعي ايضا وهو التقدم
الذي يكون بين الاشياء المرتبة بالترتيب الحسي والعقلي واما عند الحكماء
فاقسام التقدم خمس لكن القسمين الاولين عندهم قسما واحدا
قوله وعلى ان العالم قابل للفناء اي اجمع السلف على ان العالم بجميع اجزائه

قابل للفناء

وبيان التقدم

دل
لكون

مبحث فناء العالم

اجزائه قابل للفناء اي يقبل العدم الطاري اعلم ان القبول اما عبارة عن
عدم الاباء فهو الامكان الذاتي او عن التهيؤ فهو الامكان الاستعدادي
ويحتمل ان يكون المراد انه لا يلزم من فرض وقوعه محال لا لذاته ولا لغيره
كالعنقاء فهو الامكان النفس الامري ويحتمل ايضا ان يكون المراد به
ان فناء العالم وقع كوقوع ساير ما وقع فهو الامكان الوقوعي والاخير
ليس مما اجمع عليه السلف كما افاده الشارح المحقق بقوله واختلفوا في وقوعه
فلا يمكن ان يحمل عليه   فقال بعضهم اي بعض السلف لكن الاجماع
اي قبول الفناء اي في وقوع الفناء لكن الاجماع في القبول منهم والا
ختلاف في الوقوع ايضا منهم   لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اعلم ان المراد
الاستدلال على ان الهلاك هو العدم الطاري وعلى ان القضية فعلية
والظاهر ان يكون كذلك والظاهر يكفي حجة لوجوب حمل النصوص على الظواهر
ما لم يمنع مانع   ويلزمهم فناء الجنة والنار واجزاء ابدان الانسان
لان معنى كلامهم في ان كل ممكن داخل تحت الوجود فيطرء عليه العدم
فالبعث عندهم لا بد ان يكون بالايجاد بعد الاعدام فاهل الحق من السلف
لاختلافهم في وقوع الفناء اختلفوا في طريق البعث والحشر بعد اتفاقهم في الحشر
الجسماني فمن قال بوقوع الفناء قال ان الحشر الجسماني بالايجاد بعد الاعدام و
من قال بعدم الفناء قال بانه بالجمع بعد التفريق اعلم ان القائلين بالفناء
يقولون به بطريق الايجاب الكلي والمنكرين لا ينكرون الكلية ويدعون رفع
الايجاب الكلي لا السلب الكلي لظهور طريان العدم في بعض الممكنات الموجودة

دل
لكون

دل
الهلاك

كالمعدات فلا يتعين بهذا القدر حالهم في البحث الا ان يكون مصرحا منهم
انهم قالوا بعدم فناء اجزاء الابدان وكان الش بهذا علل ما ذهب اليه
الفريق الاول وسكت عن الثاني   قال الامام حجة الاسلام رح المقصد
من هذين النقلين هو القدح في الاستدلال بهذه الآية بانها لا تفيد
عدما طاريا كما فهموا الخ لا يخفى ان مقصد الامام لو كان بيان معنى الذي
اشير اليه في هذه الآية الكريمة لا يكون قادحا في الاستدلال لان
بناءه على الظاهر كما اظهرناه والمعاني الاشارية خارجة عن مسلك الاستدلال
لا يستدل بها ولا يقدح بالاستدلال بالظواهر فيحتمل ان يكون مراده الخ
من نقل كلام الامام بيان مذهب الصوفية الصافية قدس سره
في الممكنات   الممكن في حد ذاته هالك دائما اي عند اهل الكمال
وهم الذين بلغوا مرتبة الفناء الهلاك الدائمي اشارة الى توحيد الشهود
وهو ان لا يشاهد غير الحق سبحانه بان يختفي المظاهر في النظر وتمحى فيه كاختفاء
الكواكب عند طلوع الشمس فشمس الحقيقة اذا طلعت حجبت الممكنات وهذا
هو الذي يسمونه بالفناء ولا بد للسالك منه وهو ثمرة تكرار كلمة الطيبة
بالجد والاجتهاد بان يلاحظ في جانب النفي انتفاء الاشياء كلها باعتبار
المقصودية وفي جانب الاثبات اثبات المقصد الحقيقي وحصر المقصودية
فيه وهذه الملاحظة يجب ان يكون صادرة عنه من عين الحضور
لتترتب عليه السرور وينكشف عليه النور لا بطريق التخيل المحض الذي يعبر
عنه الاكابر قدس الله اسرارهم بالوسوسة ويجب ان يدوم عليها

عليها حتى تستغرق جميع اوقاته وفقنا الله واياكم بتوفيق هذه السعادة
العظمى ثم اعلم ان قوله في حد ذاته ح يكون معرفا عن الظاهر بان يحق هذا
القول اشارة الى ان الاستهلاك والانمحاء ليس الا مقتضى ذات الممكن
فالظاهر ان مقصد الامام هذا الكلام ايضا هو التوحيد الوجودي كما هو
المقصود مما قاله في مشكوة الانوار كما سيذكره واما احتمال ارادة
ان الممكن لا يحتاج في عدمه الى تأثير فهو ايضا لا يبعد عن ظاهر الا
هالك في حد ذاته واما حمل الآية عليه فيأبى عنه الاستثناء كما لا يخفى على
المتامل   فيراد بالمشاهدة العيانية انه ليس في الوجود الا الله رح
هذا اشارة الى التوحيد الوجودي والاكابر من الصوفية رزقنا الله
من انوارهم اختلفوا فيه ومشربهم في هذه المسئلة الشيخ الكبير الكامل المكمل
قدوة القائلين بوحدة الوجود واسوة الاكابر من شهود الحق في كل
موجود امام العارفين قطب الموحدين محي الحق والملة والدين محمد بن
علي العربي المشتهر بالشيخ ابن العربي قدس سره واوصل الينا بره وتبعه
جم غفير من الاعزة وشحنوا بذلك كتبهم ورسائلهم كما لا يخفى على الناظر فيها
فقالوا الواجب هو الوجود البحت اي الوجود المطلق العاري عن جميع القيود
والاعتبارات والممكن هو الوجود المتعين والتعين نسبة عقلية فلا
موجود ليس الا الوجود قال العارف النامي المخدوم الجامي قدس الله سره
السامي في المقدمات التي مهدها في شرح الفصوص ليس حال ما يطلق
عليه السوى والغير كحال الامواج على البحر الزخار فان الموج لا شك انه

غير الماء عند العقل من حيث انه عرض قائم بالماء واما من حيث الوجود فليس شيء
غير الماء فمن وقف عند الامواج التي هي وجودات الحوادث وصورها
وغفل من البحر الزخار الذي تموجه يظهر من حينه الى المشاهدة من باطنه
الى الظاهرة هذه الامواج يقول بالامتياز بينهما ويثبت الغير والسوال ومن
نظر الى البحر وعرف انها امواجه والامواج لا تحقق لها بانفسها قائل
بانها اعدام ظهرت بالوجود فليس عنده الا الحق سبحانه وما سواه عدم تخيل
انه موجود محقق فوجوده خيال محض فالمتحقق هو الحق سبحانه لا غيره قال
الجنيد البغدادي قدس سره الا ان كما كان عند سماعه حديث
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان الله ولم يكن معه شيء ولله در الشيخ
المؤيد للدين الجندي حيث قال ان البحر على ما كان في قدم ان الحوادث
امواج وانهار ولا تحجبنك اشكال يشاكلها عمن تشكل فيها فهي استاره مو
حبابى كه بحر هستى رابيت ؛ جمله مر آب را حباب بود ؛ گرچه آب و حباب
باشد دو ؛ در حقيقت حباب آب بود ؛ پس ازين روى هستى بنياد
؛ رابيت چون هستى سراب بود ؛ انتهى ثم لا يخفى عليك ان مثال
هذه الاحكام الكلام اوهم القاصرين الى ما يليق بحال الاكابر قدس الله
اسرارهم حتى وقعوا الاثم الهالك ولا تخالف بين ما قالوا وبين ما ذهب
اليه المتكلمون من تجدد وحدوثهم من ان الممكنات موجودة ولنا في تحقيقه
كلام في رسالتنا الموسومة بالرسالة المعصومية فارجع اليها بل هو
هالك ازلا وابدا كما انه سبحانه اشار اليه حيث قال هالك ولم يقل يهلك

عن عند البحر

لا الجنيد

في دل

ذو

وذهب الكرامية الى انه لا يقبل الخ مقصودهم رفع الايجاب الكلي الا السلب
الكلي ثم اشار الى مسئلة اخرى اي مسئلة لا تعلق لها بمسئلة حدوث
العالم بخلاف مسئلة فناء العالم فانها مع مسئلة الحدوث بمنزلة مسئلة واحدة
والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده ووجوبه الخ قالوا وجب على
المكلف النظر بتحصيل هذه التصديقات لان المكلف مكلف بها واما معرفة
الكنه فلا تكليف بتحصيلها الا انها محال عادي ولا يقع التكليف به بل قال
بعضهم محال ذاتي كما سيذكره الشارح ومنهم من قال بامتناعه بغير ان
عدم الوقوع تقرر عند المحققين حتى قال بعضهم ان عدم الوقوع للامتناع
الذاتي ولم يطلع على دليل منهم على ذلك الظاهر انه اشارة الى الامتناع
فحاصل كلامه رح اني اطلعت على عدم حصول معرفة الكنه عن دليل نقلي كما
سيقول والاحاديث الدالة الخ ولم اطلع على امتناعه عن دليل اصلا لا نقلا
ولا عقلا من القائلين بالامتناع سوى ما قال ارسطو فانه من الفلاسفة
وهم يقولون بالامتناع وسوى ما يستدل به بان حقيقته تعالى ليست
بديهية الخ ويحتمل ان يكون اشارة الى عدم الوقوع وكان حاصل كلامه ان
المحققين وان قالوا بعدم الوقوع لكن لم اطلع على انهم باي دليل قالوا
به انهم دليل عقلي ام نقلي سوى ما قال ارسطو في عيون المسائل وهو لا يدل
على عدم الوقوع قطعا فاذا لم يكن دالا على عدم الوقوع كيف يكون دالا
على الامتناع وسوى ما يستدل على امتناعها بان حقيقته تعالى ليست بديهية
الخ وهو ايضا غير تام وح يكون معنى قوله والاحاديث الدالة على عدم

قالوا وجب

وتحقق

بين

ثم ان القائلين بعدم الوقوع يحتمل ان يكونوا مستدلين بهذه الاحاديث
ولكني لم اطلع تمسكهم بها فيكون مناط الفائدة على قوله منهم هذا هو الظ
لسياق الكلام وسياقه فان الحكم بعدم الوقوع حكم اصلي والحكم بالامتناع
واقع باستتباعه وارجاع الكلام الى الاصل اولى من ارجاعه الى الفرع
اعلم ان الصوفية الصفية الزكية قدس الله اسرارهم يقولون ان حقيقة
الواجب سبحانه هو الوجود البحت اى الوجود العاري عن جميع التعلقات
وهو مطلق بالاطلاق الحقيقي فهو يقتضي بحقيقته ان لا يعلم ولا يحاط
وحقيقة العلم الاحاطة بالمعلوم وكشفه على سبيل التميز عن غيره فحقيقة
العلم لا يتعلق بحقيقة الواجب سبحانه اذ حقيقة الذات يقتضي ان لا يعلم
والشيء اذا اقتضى امر الذاته فانه لا يزال ما دامت ذاته لان ما بالذات
لا يزول بالغير وبهذا اخبر هو سبحانه عن نفسه تعالى ولا يحيطون به علما وقد
يستدل على امتناعها بان حقيقته ثم حاصل الاستدلال ان طريق
معرفة الاشياء اما البديهة او الكسب ولا ثالث لهما وكل واحد من
الطريقين مسدود فلا سبيل الى معرفة الكنه فكانت ممتنعة وضعفه
ثم حاصل الجواب ان ابواب معرفة الكنه مفتوحة اما البديهة فانه
وان كان مسدودا بالنسبة الى العوام بل الى الخواص ايضا لكنها بالنسبة
الى الاخص منهم الذين هذبوا نفوسهم بالشرائع الحقة وجردوها عن
العلائق الدنية البدنية والعوائق الهيولانية الجسمانية مفتوح فلهم
ان يعرفوه بالكنه بالبديهة وقد عرفت ما يتعلق به ويقدح من ان حقيقة

حقيقة الواجب سبحانه يأبى عن ان يكون معلومة لاقتضائها عدم الاحاطة بها
والعلم لا يكون الا بالاحاطة الا ان يقال ان هذا مسلك آخر وهذا المستدل لم يسلك
هذا المسلك فان سلوكه مغن عن هذه المقدمات واما باب الكسب فهو ايضا
مفتوح فان ما ذكرته من عدم افادة الرسم الكنه غير مسلم لانه يجوز اكتساب
الكنه بالعرضي وان لم يكن مطردا كما تقرر في موضعه وما ذكرته من بساطة
الواجب سبحانه فهو باعتبار الخارج مسلم لكن لا يضر لان الحد بالاجزاء العقلية
لا الخارجية وباعتبار العقل غير مسلم لان كون التركيب العقلي منافيا
للوجوب الذاتي مما يتوقف فيه كما يتوقف في محله لا سيما اذا كانت الاجزاء العقلية
متحدة بالذات والوجود في الخارج كما هو مذهب المحققين سبحانك ما عرفناك
حق معرفتك اعلم ان هذا الكلام منه صلى الله عليه وسلم وقع في مقام التنزيه ولا يليق
بمقام التنزيه ان يصدر بكلمة التنزيه فلهذا صدر كلامه بقوله سبحانك اى انزهك
بالتنزيه الذي لايق بجناب حضرتك فكان نزهه عن تنزيهه واعترف بانه عاجز
عن مرتبة التنزيه فهذه المرتبة عليه من التنزيه كما ان العجز عن معرفته
معرفة على وجه الكمال فعاد ما صدر عن مشكوة النبوة ان ما هو حق معرفة
الواجب سبحانه لم يقع منه صلى الله عليه وسلم ولا شك ان معرفة الكنه يصدق
عليها انها حق المعرفة فيلزم ان لا يكون واقعة منه عليه الصلوة والسلام فدل
الحديث على عدم وقوع معرفة الكنه عن غيره بطريق الاولى ثم انه اذا دار الالسنة
بعض السالكين انهم يقرؤون في اورادهم ما عبدناك حق عبادتك ولكن عرفناك
حق معرفتك والظاهر ان لم سند او رواية بما يقرؤونه فالمراد الحق المعرفة

الثابتة في هذه الرواية هو معرفة انه لا يعرف حق المعرفة فيكون حاصلا ما روي
عن الصديق رضي الله عنه ان العجز عن الادراك ادراك قوله وتفكروا في آلاء الله ولا
تفكروا في ذات الله يتم الامر بالتفكر في الآلاء وهي الصفات وآثارها التي
هي المصنوعات لتحصيل معرفة وجوده ووجوبه وصفاته الكمالية والاطلاع
على استحقاق المعبودية ليتمكن العبد في مقام العبودية والعبدية فهذا التفكر
فتح باب للسعادات الدينية والدنيوية والنهي عن التفكر في الذات لانه ضايع
لا سبيل الى الوصول اليه ثم ما قال بعض العرفاء من حق طالب المعرفة شعر
عنقا شکار کس نشود دام باز چین کاینجا همیشه باد بدستست دام را
قال المحققون من الصوفية قدس الله اسرارهم لما كان الحق سبحانه وتعالى
من حيث حقيقته في حجاب عزته لا نسبة بينه وبين ما سواه كان الخوض
فيه من هذا الوجه تضييعا للوقت وطلبا لما لا يمكن تحصيله ولا يظفر به الا
بوجه جملي وهو ان وراء ما تعين امرا به ظهر كل متعين لذلك قال سبحانه
بلسان الرحمة والارشاد ويحذركم الله نفسه والله رؤوف بالعباد فمن اراد
رافته اختار راحتهم وحذرهم عن السعي في طلب ما لا يحصل فان قيل
لا نهي الا عن ممكن فانه لا يتحقق لا تجمع بين النقيضين ولا تصعد الى
السماء فالنهي دليل المقدورية والامكان فلا يصح القول بعدم امكان
حصول الكنه وايضا يلزم المنافاة بين النهي وبين قوله فانكم لم تقدروا
قدره يقال بناء النهي على زعم الزاعم وقوله لم تقدروا اظهار لما هو واقع
في نفس الامر ورد لزعمه ثم لا يخفى عليك ان الواجب سبحانه لما كان بهذا

بهذا الاعتبار المجرد عن التعينات غير متعلق للادراك ومعرفة عبر
عنه من هذه الحيثية بوراء الوراء وابطن كل باطن وغيب الغيب وله سبحانه
باعتبار التعينات في مراتب التنزلات ظهور ويكون بهذا الاعتبار
متعلق الادراك وان لم يكن الادراك مدركا ومشعورا به وهذا
هو المسمى بالادراك البسيط بل هو اظهر من كل ظاهر فان ظهور كل ظاهر
بالوجود وهو ظاهر بذاته كما ان ظهور المبصر بواسطة النور لا بسر له
والنور ظاهر بنفسه وان كان لكمال ظهوره قد يظن انه غير مرئي
حتى ان قوما انكروا كونه مرئيا والمحققون يقولون النور مرئي عند كون
المنور مرئيا لكن لم يعلم كونه مرئيا ما دام كون المنور مرئيا فاذا زال
النور ولم يبق ما كان مرئيا مرئيا يعلم انه هناك كان شيء مرئيا وكان
المرئي بواسطته مرئيا سواء كان واسطة في الثبوت اي العروض اذا
عرفت هذا فقس عليه نورا به يظهر النور ويدرك قال سبحانه الله نور السموات
والارض فاعرف النور وادرك الظهور يهدي الله لنوره من يشاء
فالادراك البسيط حاصل لكل مدرك والادراك المركب وهو ادراك
هذا الادراك لا يحصل الا لمن خصه الله تعالى من عباده واصطفاه
منهم وهو الاقل من القليل اللهم جد بعزنا ونور بصيرتنا وخلصنا
عمن سواك بالاشتغال بهذا الادراك   العجز عن درك الادراك
ادراك قال في القاموس وغيره ان الدرك اقصى قعر الشيء كالبحر ونحوه
فدرك الادراك عبارة عن اقصى مراتب الادراك وهو ادراك الكنه

فيكون حاصل الكلام وخلاصته ان ادراك الواجب سبحانه بعنوان انه
لا سبيل الى ادراك كنهه وهو المعبر بالعجز عن درك الادراك عظيم كامل   لعجز عن
بناء على ان التنكير للتعظيم اللائق بجناب قدسه فكانه قال العجز عن كنه
الادراك ادراك الكنه ولا يبعد ان يكون المراد من هذا الكلام
الاعتراف بالعجز بالنسبة الى الذات العالية والصفات المتعالية فكانه افاد
هذه الدقيقة سيد الانبياء والرسل وسند الكل في الكل عليه من الصلوة
اتمها ومن التسليمات اعمها حيث صدر الاعتراف بالعجز بالتنزيه
المضاف اليه سبحانه فكانه قال انت منزه من ان لا ادركك ولا
ادرك التنزيه الذي يناسبك انما تقول انت منزه بالتنزيه الذي نزهت
نفسك وبه تتميز انت عمن سواك ما عرفناك حق معرفتك لتميزك بها
وتنزهك عما لا يليق بحضرتك فانت احق بمعرفتك وتنزهك وفي بعض
النسخ وقع الادراك بدل الدرك في الاصل والتضمين فمعنى ادراك
الادراك هو الادراك البالغ الى نهاية الكمال موافقا للنسخة
الاخرى كما يقال كمال الكمال ونهاية النهاية وامثال ذلك ويراد اقصى
مراتب المضاف اليه وهذا الطرز من الكلام لافادة الكمال في
المحاورات الفارسية شايع كما يقال مرد مرد وخوب خوب بد بد ومثال
ذلك مما لا يخفى وليس المراد من ادراك الادراك هو العلم بالعلم
وان صح بان العجز عن العلم بالعلم ليس الا بسبب العجز عن اصل
العلم لانه لا فائدة في هذا التعبير بعيدة بها كما لا يخفى   البحث عن

عن سر الذات اشتراك المقصد من ختم هذا الكلام الى كلام الصديق رضي الله عنه
تقرير كلامه وتحقيق مرامه بان الاعتراف بالعجز لازم لمن تصدر
معرفة الذات فلابد له من تفتيش ما هو مستور ومختفي في الذات
كمن تصدر معرفة كنه الانسان فانه لابد له من ان يبحث عن المفهومات
المندرجة في حقيقته فلا جرم يحكم بالمشاركة بينه وبين غيره في
امر وبامتيازه عنه بامر اخر فهذا هو الاشتراك فالمخلص عنه ليس الا
بالاعتراف بالعجز   واجب شرعا اعلم ان النظر لاجل تحصيل المعرفة
بالتفصيل المذكور واجب اجماعا منا ومن المعتزلة ولكن وقع الاختلاف
في طريق ثبوت الوجوب فعندنا ثابت شرعا وعند المعتزلة ثابت
عقلا كما سيذكره الشارح بعد واما نفس المعرفة فواجبة اجماعا من الامة
كذا ذكر في المواقف وشرحه ثم لا يخفى على المتامل حق التامل ان استحالة
اثبات وجود الواجب مثلا بالشرع لا يستلزم استحالة اثبات وجوب
النظر لتحصيل التصديق بوجود الواجب بالشرع لانه يلزم في الاول
اثبات وجود الواجب لوجود الواجب لتوقف الشرع على وجود الواجب
ولم يلزم مثل ذلك في الثاني اذ بالشرع يثبت وجوب النظر وبالنظر
يثبت الوجود   لقوله تعالى فانظروا الى آثار الآية وقل انظروا الآية
يعني انه سبحانه امر في هاتين الآيتين بالنظر في دليل الصانع وصفاته
والدليل هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب
خبري فالمراد بالنظر ههنا هو ما يوديه هذا النظر الصحيح والامر للوجوب كما

هو الظاهر المتبادر منه فتدل هاتان الآيتان على وجوب النظر في المعرفة
لتحصيل معرفة وجود الصانع وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية
فان المصنوع دليل بوجود الصانع ووجوبه ايضا لئلا يتسلسل
ويدل باتقانه على ان لصانعه صفات كمالية كما قالوا به في محله
ولقوله عليه السلام حين نزل ان في خلق السموات والارض الى قوله ويل
لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها صانع يعني ان النبي صلى الله عليه وسلم
اوعد بقوله ويل لمن لاكها الخ ان مقصود الواجب سبحانه من قوله ان
في خلق السموات والارض الآية هو الامر بالنظر والفكر في السموات والارض
والليل والنهار الآيتين كل منهما خلف الآخر فانها آيات وعلامات
يستدل بها على وجود الصانع وصفاته الكمالية فمن غفل عن هذا
المقصود وقراء هذه الآية ولم يأتم بالامر المقصود منها ويل له فلما اوعد
ولم يأتمر
في ترك الامر المقصود في هذه الآية علم انه للايجاب فيعلم منه ان الامر
بالنظر في الآيتين السابقتين ايضا للايجاب لكونهما متلوين عن القراءة
التفكر
من غير التفكر في الآيات بمضغ الآيات بين طرفي الفم استهزاء بالامر
واستقباحا لجلاله   ولا وعيد على ترك غير الواجب الخ اعلم ان المراد
من كون الامر للوجوب انه يترتب الثواب على فعل المأمور به و
العقاب على تركه ومعنى كون الامر للندب انه يترتب الثواب على
الفعل من غير العقاب على الترك ومعنى كونه للاباحة انه يفيد جواز
فعله وتركه من غير ثواب وعقاب فهذا الواجب يتناول سنن

سنن الهدى كما لا يخفى فلا يرد انه جاء في الحديث من ترك سنتي لم ينل
شفاعتي فلا يكون الوعيد مخصوصا على ترك الواجب   وعند المعتزلة
واجب عقلا الخ اعلم ان معنى كون النظر في المعرفة واجبا عقلا ان
النظر مع قطع النظر عن ورود الشرع فيه واجب بحيث يكون من
اتى بالنظر مثابا ومن تركه يكون معاقبا والشرع الوارد فيه
مظهر لحسنه الذي عبر عنه بالواجب فالوجوب والحسن عبارة عن شيء
بالوجوب
واحد وان وقع في عباراتهم ان الوجوب من الآثار المترتبة على
الحسن لا مثبت له وعندنا ليس في جانب النظر امر يقتضي ذلك بل
ثبت ذلك بالنظر بالشرع فهو مثبت عندنا لا مظهر فهذا الاختلاف مبني
على اختلاف آخر وهو ان الحسن والقبح بمعنى استحقاق الفاعل المدح
او الذم عاجلا والثواب او العقاب آجلا عندنا بالشرع بانه ليس
في جانب العقل شيء يقتضي ذلك بل بالشرع يثبت فيه ذلك وعند
المعتزلة الحسن والقبح بالمعنى المذكور بالعقل بمعنى انه في جانب العقل امر
يقتضي ذلك فلو لم يرد الشرع في حقه ايضا يكون الحسن حسنا والقبيح
قبيحا الا ان الامور الحسنة بعضها بحيث للعقل ان يدرك حسنه
وبعضها بحيث ليس للعقل يدركه بل انما يدركه الشرع وكذلك الامور
القبيحة والى هذا اشار الشارح بقوله وهو مبني على قولهم بحسن والقبح
العقليين الخ   لان شكر المنعم واجب عقلا الخ يعني ان شكر
المنعم امر يكون فاعله مثابا وتاركه معاقبا بسبب ما في جانبه وللعقل

سبيل الى ادراكه والشكر واجب مطلقا انما غير مقيد وجوبه بقيد كالزكوة
فان وجوبها مقيد بحصول النصاب وعند انتفاء القيد لا يجب فلهذا
لا يجب على المكلف تحصيل النصاب واداء الزكوة والواجب المطلق كالصلوة
فانها واجبة على كل مكلف وان كان غير متوضي فلهذا يجب على المكلف ان
يتوضأ ويصلي وهو موقوف على معرفة المنعم ومقدمة الواجب
المطلق واجب لما تقرر ان الواجب المطلق اذا توقف على امر مقدور
للمكلف فوجوبه سواء كان شرعيا او عقليا يستلزم وجوبه بما هو على
نحوه فالشكر الذي هو واجب عقلا يستلزم كون المعرفة واجبا عقليا
ووجوبها لتوقفها على النظر يستلزم كون النظر واجبا عقليا وهو المطلوب وانما
لم يذكر هذه المقدمة اكتفاء بذكرها في الدليل الذي تقرره على مذهب الا
شاعرة واذا عرفت هذا فاعلم ان في استدلال المعتزلة نظرا من وجوه
احدها بطلان كون الحسن والقبح عقليين كما اشار اليه بقوله وسيأتي
ابطاله وثانيها منع كون الشكر واجبا مطلقا لم لا يجوز ان يكون واجبا
مقيدا الادلة من دليل وثالثها انه لا يدل هذا الدليل على وجوب
النظر للتصديق بوجوده ولا يدل على وجوبه بالنسبة الى الوجوب والصفات
الكمالية الثبوتية والسلبية اللهم الا ان يق لعلهم اوردوه بهذا
المطلب فتامل ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة ايضا يعني يمكن
اثبات كون النظر واجبا شرعيا على مذهبهم بان عبادة الله واجبة
اي بالوجوب الشرعي مطلقا غير مقيد بقيد ومعرفة المعبود مقدمة

[margin: لقوم]

مقدمة لها فيكون واجبة بالوجوب الشرعي مطلقا لان مقدمة الواجب
المطلق ما هو في نحو الوجوب للواجب المطلق وكذا الكلام في النظر بالنسبة الى
المعرفة فيكون النظر واجبا شرعيا وهذا هو المقصود فان قيل ان المعتزلة
لم لم يستدلوا امر المعرفة ابتداء بل جعلوا الشكر وسيلة مع ان ما قالوا
في الشكر لو تم لتم في المعرفة ابتداء ايضا وكذا في دليل الاشاعرة لم يبدأ
بالمعرفة كما ابتداء بها في المواقف بل جعل العبادة وسيلة قلنا لا يبعد
ان يكون الشكر واجبا عقليا اظهر من ان يكون المعرفة واجبة
عقليا عند المعتزلة فاجعلنا لذلك وان يكون العبادة واجبا شرعيا
اظهر من ان يكون المعرفة كذلك عند الاشاعرة وباعثا لذلك اذا
عرفت معنى كون النظر واجبا شرعيا عندنا وعقليا عند المعتزلة علمت
ايضا انا اثبتنا مطلوبنا بالدليل الشرعي وبالدليل العقلي ايضا واثبت المعتزلة
مطلوبهم بالدليل العقلي فقط فقد تحققت ان الاثبات بالدليل العقلي
لا يضر بكون الوجوب شرعيا ولو اثبت بالفرض الوجوب العقلي بالدليل
الشرعي لا يضر بكونه عقليا ثم لا يخفى ان معنى اثبات كون النظر واجبا
شرعيا بالدليل الشرعي ان الشرع وارد في النظر بان الشارع امر به
واما ان ذلك الامر مثبتا للحسن الذي هو الوجوب فيه فهو امر مقرر
عندنا وان انكرت المعتزلة اذ قالوا انه مظهر لا مثبت ومعنى اثباته
بالدليل العقلي ان الشرع ورد في الواجب المطلق والنظر لكونه مقدمة له
بلا واسطة او بواسطة لكون موردا للشرع ومعنى اثبات كون النظر

[margin: منه]

واجبا عقليا بالدليل العقلي ان العقل يحكم بوجوب العقلاء اي بالحسن
العقلي في شي كشكر المنعم والنظر لكونه مقدمة له يكون موردا لحكم العقلاء به
فان قلت فقد ذهب بعض الائمة الخ بناء هذا الايراد على ان المورد
فهم هذه المسئلة بهذا النظر في معرفة الله تع واجب اي كل ما صدق عليه
انه معرفة الله يجب فيه النظر على جميع المكلفين او في الجملة فاورد بطريق
المعارضة كان وجود الواجب بديهي على ما ذهب اليه الامام الغزالي والامام
الرازي ره فلا يجب فيه النظر اصلا فيصدق السلب الجزئي وهو مناقض
للايجاب الكلي الذي ادعاه المص فاجاب عنه الش او بمنع كونه بديهيا
بالنسبة الى جميع الاشخاص يعني ان ما نقلتم عن الاماميين لا يدل
على انهما ذهبا الى البداهة بالنسبة الى الجميع ثم لا يجوز بل يمكن الجواب عنه
بمنع كونه بديهيا بالنسبة الى جميع الاوقات اذ العلم كما يختلف باختلاف
الاعلام لا يجوز ان يكون بالنسبة الى البعض وهم الذين خرجوا عن ظلمات
البشرية ودخلوا في احوال الملكية والملكوتية واصاروا من المجردات
وعرجوا المعراج قطع العلايق والعوايق الى مقام الا مقامية فرءوا
ما لا عين رات وسمعوا ما لا اذن سمعت وهم اقل من الاقل بل
اقل من الاقل من الاقل فالكلية المذكورة صادقة بالنظر الى من
سواهم وهم الاكثرون ثم اجاب بعد تسليم انهما ذهبا الى البداهة
بالنسبة الى الجميع بمنع الكلية التي فهمها المورد بانه ليس معنى كلام
المص ان كل ما يصدق عليه انه معرفة الله يجب فيه النظر معناه

بدل الفواد

معناه ان كل معرفة لم يكن بديهية يجب فيه النظر ولا شك ان ساير صفاته
سبحانه ليس بديهية فالنظر واجب بالنسبة اليها ففي هذا الجواب قال بالكلية
بعدم تسليم استثناء الوجود ثم اشار الى الاعراض هذا القول ايضا بقوله
والحق وحاصله ان النظر واجب على مكلف في اي معرفة لم يكن بديهية
بالنسبة اليه وما هو بديهي سواء كان جميع المعارف او بعضها لم
يجب فيه النظر لمن هو بديهي له فعلم ان النظر في المعارف الالهية
لم يكن واجبا على كل واحد من المكلفين وجوبا عينيا الا فيما هو نظري
بالنسبة الى ذلك الواحد فادعى الحقية فيه والحق انه هو الحق نعم يجب
على الكفاية الى قوله وقد ذكر الفقهاء الواجب على الكفاية له اقسام فان
الواجب على الكفاية ما يكون الاثم مندفعا باتيان البعض عن الباقي
فاندفاع الاثم اما بالنسبة الى جميع المكلفين الذين يكون في جميع
العالم او في اقليم واحد او في مملكة ملك واحد او في ملك واحد او
في بلدة واحدة او في قرية واحدة او في محلة واحدة الى غير ذلك فعين
بقوله وقد ذكر الفقهاء الخ لا بد ان يكون في كل حد من مسافة
القصر الخ فلو لم يكن في هذه المسافة من يعلم تفصيل الدلايل اثم
جميع من توطن فيها والمراد بمسافة القصر مسافة يقصر المصلي الصلوة
الرباعية فيها وهي مسافة السفر وفيها اختلاف بين الائمة فعند
ابي حنيفة ره ومحمد ره مقدرة بثلثة ايام ولياليها وعند ابي يوسف ره يومين
واكثر اليوم الثالث وعند الشافعي ره يومين في قول ويوم وليلة

اعراض

في قول آخر وستة عشر فراسخ في قول آخر وفيها اقوال اخر كما لا يخفى على من
تتبع كتب الفقه فالعالم بتفصيل الدلائل لو كان في موضع لم يأت
ثم من توطن في حدوده الاربعة الى مسافة ثلثة ايام ولياليها بسبب
عدم اطلاعه على الدلائل التفصيلية   ويسمى المنصوب للذب الذب
بالذال المعجمة المضمومة الدفع وانما سمى به لانه منصوب لان يدفع
شبهة المخالفين ويقرر عقائد المسلمين   مسافة العدوى العدوى
هو التظلم الى القاضي لاجل عدم حضور الخصم لبعده وحكم الشرع في هذه
مسئلة ان الخصم اذا كان في موضع لو ابتكر له ان يحضر مجلس القضاء
ويجيب خصمه ويبيت في منزله فالقاضي يحضره بخط الاحضار فالمقصود
ههنا انه يجب على الامام نصب من هو عالم الظواهر الشرعية والاحكام ليرجع
الناس في حوائجهم الشرعية اليه في هذه المسافة بان يذهب الذاكر
بكرة ويرجع الى منزله مساء وقد وقع في بعض النسخ لفظ العدوى
بدل لفظ العدوى وهما بمعنى واحد   من عرى فاعل للتصدى
متوسلا حال من فاعل تصدى   في ذلك اشارة الى التصدى
بما لجوم كلمة ما مصدرية والباء للسببية متعلق بقوله متوسلا
سعيا عليه للجوم حول الكلمة   والانخراط معطوف على الجوم وكذا
السعاية الباطلة . وكيف منهم من سلمت ظل السيف فيه ان
وجوب النظر في المعارف الالهية لو كان ليخرج من الكفر ويدخل في
الايمان يرد ما اورده وما اذا كان كسائر الواجبات بعد الدخول في

التظلم

في زمرة المسلمين بان آمن وصدق فعليه ان ينظر ويتفكر ان لم يكن ايمانه
مستندا الى دليل كان ايمانه تقليديا لئلا يقع في الشك بتشكيك المشككين فلا
وروده الا ان يقال هذا هو حاصل ما اجاب به الشارح بقوله قلت انهم لم
يكلفوا بالنظر من اول الامر الخ   بل كلفوهم اولا بالاقرار والا
نقياد لدلالتهما على حصول التصديق الذي هو مدار الايمان بل هو الايمان
حكموا بايمانهم لان هذا القدر كاف في الخروج عن عهدة الايمان
واما وجوب النظر فالمقصود منه ان تصير المعرفة بحيث لم يتطرق فيها
شبهة وكانوا يعلمونهم بعد ان حصل لهم الايمان الاجمالي ما يجب عليهم
اعتقاده من العقائد الضرورية تفصيلا ويفيدونهم المعارف الا
لهية بحيث يتمكن في قلوبهم تمكنا غير قابل للازالة فاذا حصل للمكلف ما
هو المقصود من النظر باي وجه حصل فلا حاجة الى ترتيب مقدمات هذا
خلاصة ما افاده الشارح ههنا   عرفت الله بنقض العزائم وفسخ الهمم
فان انتقاض العزم وفسخ الهمة مع توافر دواعيهما من غير واقع
وباعث يدل على وجود من يتصرف في القلوب كيف يشاء فيصرفهما عما
يشاء وفيما يشاء   ثم اختلف العلماء الى قوله على ما ذكره واعلم ان
الشيخ الاشعري لما قال بكون معرفة القديم اول الواجبات معللا بان جميع
الواجبات وحرمة المنهيات يتفرع عليه قال من قال بكون النظر اول
لما توقف المعرفة على النظر كانه لم يطلع ان مقصود الشيخ من الواجبات
هو الواجبات المقصودة بالذات والمعرفة اولها واما النظر فهو وسيلة

داع

غير مقصودة بالذات وكان من قال بكون الجزء الاول من النظر اولا لما
نظر الى قول القائلين بكون النظر اولا كما انهم حكموا التقدم على المعرفة
بكون اولا ما حكم بتقدم الجزء الاول على الكل بكون الجزء الاول من النظر
ولما نظر بعض الناظرين الى تقدم القصد على النظر واجزائه ذهبوا الى
كون القصد اولا وهذا الذي حررناه وهو الظاهر المتبادر الى الفهم ولا
منع من ان يذهب كل من ذهب اليه من غير ملاحظة مذهب من
خالفه وسياق لهذا مزيد تفصيل قلت على ما ذكره ويلزم ان يتوقف
القصد لكونه فعلا اختياريا على القصد اما كون القصد فعلا اختياريا
فلان القصد لو كان من جملة ما يجب على المكلف فيكون البتة فعلا
اختياريا لان التكليف لا يتعلق الا بالفعل الاختياري وكون
التكليف وجوبيا يؤيد الاختيارية والاولية في الوجوب يؤيدها واذا
كان القصد فعلا اختياريا يلزم ان يكون مسبوقا بقصد لان الفعل
الاختياري يجب ان يكون مسبوقا بالقصد كما ذكروا في النظر وهكذا
فيلزم الدور او التسلسل فلم يكن القصد واجبا على المكلف فلم يكن
الاول ما يجب عليه فمقصود الشارح من منه رد قول من قال بان القصد اول
ما يجب عليه بطريق المعارضة وبقوله والتحقيق لان الافعال الاختيارية
الى قوله وليس هناك امر اخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا يعني ان للا
فعال الاختيارية مبدءا وهو الارادة ولها اسباب غير اختيارية
كتصور الامر الذي يميل اليه الطبع فينبعث منه الشوق واذا تاكد الشوق

يؤكده لا

ثم تحقيقه هذا الرد قوله والتحقيق ان الافعال الاختيارية حر

لشوق تحصل الارادة اذ هي تاكد الشوق وليس للاختيار مدخل في شيء
منهما وبعد الارادة لم يتحقق شيء كان للاختيار فيه مدخل يسمى بالقصد فهو
ليس الا نفس الارادة وقد عرفت انه ليس اختياريا فلم يكن القصد مما يجب
على المكلف واذا لم يكن مما يجب عليه فكيف يكون اول ما يجب عليه ثم لا يخفى
عليك ان في قوله والشوق يوجب الارادة اذ هي نفس تاكد الشوق تاملا
اذ ايجاب الشيء تاكده مما يتوقف فيه والمراد ما حررناه وفي بعض النسخ كلمة
او موضع اذ التعليلية فهذه النسخة كما ترى والحق عندي انه ان
كان النزاع في اول الواجبات على المسلم فيحمل الخلاف المذكور بان اول
ما يجب عليه هو المعرفة التحقيقية التي تحصل بالنظر او النظر او الجزء الاول
منه او القصد الذي لا بد منه في النظر لان الواجب اولا على المسلم
بعد السلامة ان يكون تصديقه مترقيا من التقليد الى التحقيق وذلك
التصديق المترقي هو المعرفة التحقيقية فالواجب اولا على المسلم ان يكمل
تصديقه فهو مكلف به اولا والواجبات الاخر يكلف بها بعده فالاولية
ح بمعنى الاحقية فان التصديق احق بالاهتمام من الاعمال المتعلقة
بالجوارح هذا الذي حررناه باعتبار حمل كلام الشارح على خلاف الظاهر فظ كلامه
ان هذا الاقرار كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولذا قيل عليه قد
تقرر في محله ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط يعني لا يتحقق الايمان
بدون التصديق فبناء على ظاهره يكون معنى كلامه ان المسلم بمجرد
الاقرار صار مسلما فبعد اسلامه يجب اولا عليه المعرفة وانما صرفنا

عنه لا

ظاهره لكونه مخالفا لما تقرر . وان كان النزاع في اول الواجبات
على المكلف مطلقا يعني الى اي مكلف سواء كان مسلما او كافرا فالمكلف
الذي كان كافرا لا يجب عليه اولا الا الاقرار وهو ليس شيئا مما ذكره
المخالفون فلا يحتمل الخلاف انه كونه ان قيل فليحمل على الاحتمال الاول
حتى يصح الاختلاف قلنا مبتهم الشارح منه ان النزاع بين العلماء
قد تقرر انه وقع في المكلف مطلقا يعني انه قد وقع النزاع بين
العلماء في ان المكلف اي مكلف كان فالواجب عليه اولا ما هذا
او ذاك فالمكلف الكافر لا يجب عليه اولا الا الاقرار وليس فيه
لاحد مجال النزاع فكون النزاع في اول الواجبات على المكلف مطلقا
لا يجعله بحيث لا يحتمل الخلاف نعم يجعله منحصرا في المعرفة من غير ان يحتمل
النظر او الجزء الاول منه او القصد بالنسبة الى الكافر واما بالنسبة
الى المكلف المسلم فيحتملها اللهم الا ان يقال مقصوده من عدم احتمال
الخلاف هو التعيين سواء كان في الاقرار يجب نفسه فقط او باعتبار
مدلوله او باعتبار كليهما لا يخفى ان اعتبار الاقرار ليس
باعتبار نفسه بل باعتبار انه دليل التصديق فالمعتبر حقيقة هو
التصديق الذي عبر عنه بالمعرفة فالمعرفة واجبة لا واجب اول
منه في الايمان وهذا التصديق هو المعرفة في كون المعرفة اول
الواجبات بمعنى ان سائر الواجبات لا يجب بدون المعرفة كما هو
مذهب الحنفية ره بل عند الشافعية ره ايضا الادلة محفوظة

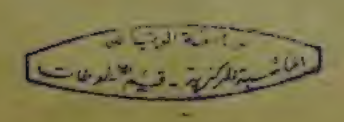
محفوظة لانهم يقولون الكافر مكلف بالفروع بان يؤمن ثم يصلي مثلا
فاذا عرفت هذا فاعلم ان المعرفة الاجمالية اذا كفت للخروج عن عهدة
الايمان فلا يكون النظر اول الواجبات على المكلف مطلقا وقد تحققت مما
تحقق ان النظر انما يجب فيما يحتاج اليه من المعارف فالمعارف التي لا
يحتاج فيها اليه لا يكون النظر سابقا عليها فلا يكون النظر اول ما يجب
عليه بالنسبة الى صاحبها يمكن ان يتخلص منه بان المراد منه ان
كل مكلف يحتاج الى النظر في تحصيل المعارف الالهية فقد وقع الخلاف فيه
مع قبول الحق انه ان اريد اول الواجبات المقصود بالذات فهو المعرفة وان
اريد به الاعم وهو القصد هذا ما افاده المصنف في المواقف قال السيد سند

مراد في الكتابة

قدس سره الشريف ثم ان المصنف الحق بكتابه الذي هو بخطه هذا الا فان
شرطنا كونه مقدورا فانه النظر والا فالقصد الى النظر وهذا اوفق بسياق
الكلام لشموله المذاهب الثلثة المعتبرة الا انه يدل على ان القصد غير
مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته وان امكن توجيهه بان لو كان
مقدورا لاحتيج الى قصد واختيار آخر ولزم التسلسل لكن كون الواجب
غير مقدور ربط انفاق انتهى كلامه حاصل ما نقله السيد السند قدس سره
الشريف عن المصنف ان الواجبات لو قيدت بكونها مقدورة فالاول
هو النظر ولو اطلقت عن هذا القيد ايضا فالاول هو القصد لقائل ان يقول
مبادي القصد اقدم واول منه ووجوبها انما يتم في السبب المستلزم
دون غيره اعلم ان تحقيق هذا المقام يقتضي بسط في الكلام لا ينبغي

ان يخفى على الطالب لتحقيق الحقايق ان التكليف لا يتعلق الا بالمقدور فاذا
تعلق بما لا يكون مقدورا فهو لا يكون الا تكليفا بالسبب المستلزم له
اذا كان مقدورا والا لا يكون التكليف عبثا لحصول السبب المستلزم له
لحاذ حصوله بالعكس فالتكليف باحدهما كان كالتكليف بالاخر وهي بالايهام
من التكليفين يجوز ان يكون مرآة للاخر بسبب المستلزم لكونه مستلزما له
هذه الخصوصية واما بسبب الغير المستلزم فلا يلزم بل لا يجوز ان يكون
التكليف بسببه الذي هو عين المقدور التكليف به قصدا او بالذات غير ١٢
نعم يكون تكليفا به بتبعية السبب المستلزم اذا كان المسبب واجبا مطلقا
واما اذا كان مقيدا فلا هذا حكم الواجب الغير المقدور كالمعرفة واما
اذا كان مقدورا فالتكليف به يجوز ان يكون باعتبار نفسه وفي هذا
التكليف ليس نفس التكليف بالسبب المستلزم له ولكن يستلزم التكليف
الحاله بالسبب الغير المستلزم ايضا اذا كان المسبب واجبا مطلقا لاستحالة
استحالة ايجاب الشيء مطلقا من غير ايجاب ما يتوقف هو عليه واما
اذا كان وجوبه مقيدا بوجود هذا السبب وعند عدمه لم يكن واجبا
كالنصاب بالنسبة الى الزكوة فلا يستلزم التكليف بالمسبب التكليف
بالسبب الغير المستلزم كالتكليف بالزكوة فانه لا يستلزم التكليف بتحصيل
النصاب ويجوز ان يكون اعتبار التكليف بالسبب المستلزم له فان
التكليف بايهما كان التكليف بالاخر فيجوز اقامة احدهما مقام الاخر
كما عرفت واما بسبب الغير المستلزم فحال لا يتفاوت في المسبب الغير المقدور

المقدور والمقدور بلا شبهة فاعرف هذا لما سبق في مقاله قدس السيد
قدس سره ان من قال بكون القصد اول الواجبات بناء كلامه على
ان النظر واجب مطلقا والقصد مقدمة ومقدمة الواجب واجب
فيكون القصد واجبا فلما كان سابقا على النظر واجب اذ يكون
اول الواجبات ويرد عليه ان وجوب مقدمة الواجب المطلق انما يتم
في السبب المستلزم دون غيره يعني سلمنا ان النظر واجب والقصد
مقدمة له ولكن التكليف بالنظر لكونه مقدورا لا يتعين ان يكون
نفس التكليف بالسبب كما عرفت نعم يجوز ان يكون نفسه او غيره مستلزما له
لكن هذا في السبب المستلزم والقصد ليس كذلك قوله فان قلت قد سبق
في التحقيق السابق ان الواجب اذا كان واجبا مطلقا فالتكليف
به يستلزم التكليف بالسبب مطلقا مستلزما كان او غيره والنظر واجب
مطلقا فجميع مقدماته واسبابه يلزم ان يكون واجبا فلا مجال لعدم
قبول القصد لكونه سببا غير مستلزم له حاصل ما اورده الشارح بقوله قلت
لا فرق بين السبب المستلزم وغيره نعم قلت خلاصة كلام السيد السند
قدس سره هي التوقف في كون النظر واجبا مطلقا فليكن قبل
المعرفة واجبة مطلقا والنظر مقدمة لها ومقدمة الواجب المطلق
واجب مطلق ولا يلزم ان لا يكون ما فرض مطلقا يمكن ان يتوقف
في توقف كون المعرفة واجبا مطلقا فان المعرفة التي تحصل بواسطة
النظر هي المعرفة التحقيقية التي تكون بعد استعداد النظر فهي واجبة



بشرط استعداده وقد سبق من الشارح ان النظر لا يجب على المكلف
في اول الوهلة بل يجب عليه اولا الاقرار والانقياد ففيهم منه ان المعرفة
واجب مقيد بل فهم مما سبق ان النظر انما يجب فيما احتيج اليه فوجوبه
بشرط الاحتياج اليه فعند عدم الاحتياج لا وجوب فيكون النظر
واجبا مقيدا او تقييد وجوب المعرفة بمقدار تقييد وجوب النظر
لكن بقي ههنا شيء وهو ان كون النظر واجبا مقيدا انما ينفع في
عدم وجوب القصد اذا كان النظر واجبا على تقدير القصد ولم
يكن واجبا على تقدير عدمه والا ارتضاء بمثله مما لا يكاد ان يلقى
بالقبول هذا ما تيسر لي في تحرير كلامه وتيسير مرامه فعليك بالتأمل
الصادق والتفكر اللائق قوله فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب
ما يتوقف عليه ذلك بديهة لا كما قيل الخ ينبغي ان هذه الدعوى
ثابتة بالبديهة لا كما قيل من ان التكليف بالموقوف بدون
التكليف بالموقوف عليه تكليف بالمحال فان عدم التكليف بالموقوف
تكليف بالمحال فان اللازم استحالته اي لازم كون الموقوف مستحيلا بسبب
عدم التكليف بالموقوف عليه فان عدم التكليف بالموقوف عليه
لا يجعل الموقوف محالا حتى يكون التكليف به تكليفا بالمحال نعم
التكليف بعدم الموقوف عليه يجعل الموقوف محالا من جهة التكليف
فلو كلف بالموقوف مع ذلك يكون ذلك التكليف تكليفا بما هو محال
من جهته وهو محال اذ يلزم تحقق الملزوم وهو وجوب الموقوف

الموقوف بدون تحقق اللازم وهو وجوب الموقوف عليه واستحالته
لا يحتاج الى البيان فقوله لنا اذ يلزم تحقق الملزوم الخ تغيير لقوله لانه
يستلزم الخ ولكن في عبارته شيء لا يخفى اذ الظاهر ان يقول بدون تحقق
اللازم اعني وجوب الشرط والجزاء فيجب ان يكون مراده بدون
تحقق اللازم الذي هو وجوب الشرط والجزاء اللذين هما لازمان للمشروط
والكل فعلى ما حررنا يكون قوله لانه يستلزم تحقق الملزوم الخ متعلقا بقوله
بل المحال انما هو الخ قوله اما بطريق جري العادة الى قوله لما تقرر عندهم
من ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء يعني ان الاشاعرة
ذهبوا الى انه ليس في عرصة الامكان موجود الا وقد وجد بايجاد
الله تعالى ابتداء بطريق المباشرة لا بالواسطة والتوليد كما ذهب اليه
المعتزلة في بعض الممكنات من افعال العباد والاسباب الظاهرية ليست
الا اسبابا عادية فلو اراد الله سبحانه خرق العادة يخلق المسببات بدون
اسبابها او لا يخلقها معها قوله واما بالتوليد كما هو مذهب المعتزلة
اعلم ان المعتزلة لما ذهبوا الى كون افعال العباد مخلوقة لهم ورأوا
بعضها مترتبا على بعض بحيث لا يحتاج الى القصد وعدم لزوم القصد
دليل على انه ليس صادرا من الفاعل بطريق المباشرة فاختلفوا
فيه بانه هل هو صادر عن هذا الفاعل ايضا لكن بالواسطة او لا فذهب
بعضهم الى الاول مطلقا سواء كان الصادر الثاني قائما بمحل القدرة
كالعلم النظري المتولد من النظر فانه حاصل للناظر وقايم به او قائما

خرق العادة

بغير محل القدرة كالالم الحاصل من الضرب في المضروب وذهب ثمامة
ابن اشرس الى الثاني اي ليس صادرا عن هذا الفاعل الذي هو
فاعل السبب لا بلا واسطة ولا بواسطة بل هو حادث لا محدث له
مراده انه ليس فيه تاثير جديد بل حدث الاصل والفرع بالتاثير الاول
لكن الاول من غير واسطة والثاني مع الواسطة الا ان من قال
بالتوليد لم يرد سوى هذا اما احتمال ان يكون المعنى في التوليد ان
يكون في الثاني تاثير جديد من الفاعل مشروطا بالبناء تاثير في الاول
فهو يرجع الى المباشرة وخلاف صريحهم واما احتمال كون الصادر الاول
فاعلا للثاني وباعتبار كون الفاعل الثاني صادرا عن الفاعل الاول
يكون الثاني فعل صادر عن فاعل الصادر الاول فهو ايضا خلاف ما صرحوا به
في تفسير التوليد كما يظهر مما نقله الشارح بقوله وهو ان يصدر من الفاعل
بواسطة فعل آخر منه كحركة المفتاح الصادر بسبب حركة اليد حيث
قال الصادرة بسبب حركة اليد ولم يقل الصادرة من حركة اليد
فيفهم منه انه لم يتسامح في تفسير التوليد وكذا يستفاد من تفسير المباشرة
ونظير التوليد ان يكون درة في حقة وهي في حقة اخرى وضربت الحقة
بحيث خرجت عن ظرفها وخرج بهذا الضرب الدرة ايضا عما كانت فيه
وذهب النظام الى انه مطلقا سواء كان قائما بمحل القدرة او بغير محلها
من فعل الله سبحانه لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن
عمرو وحفص الفرد الى ان كان في محل قدرة الفاعل فهو فعله وما كان

كان في محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله
كالقتل والذبح والقطع وما لا يقع على وفقه فليس من فعله بل هو فعل
الله سبحانه كالالم في المضروب هذا ما ذهب اليه المعتزلة في افعال العباد
واما في افعال الله تعالى سبحانه فقد جوز بعضهم التوليد فيها وقال الحس
يحكم بوقوع حركة الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الرياح
العاصفة ولا شك ان حركة الرياح من فعل الله سبحانه بالمباشرة
وحركة الاغصان والاوراق من فعله بالتوليد والجواب عنه ظاهر لان
الترتب لا يقتضي ان يكون المترتب سببا لما ترتب عليه فان الترتب
عادي ووقوع المترتب بالمباشرة ابتداء ومنع بعضهم التوليد في
افعاله سبحانه وقال افعال الله سبحانه كلها بالمباشرة مستدلا بامتناع
احتياجه سبحانه في افعاله الى سبب والجواب عنه اولا ان امتناع
وقوع المتولد بالمباشرة غير معتبر حتى يلزم الاحتياج وثانيا ان الا
حتياج الى المتولد لا يزيد على احتياج وجود الاعراض الى محالها وامتناع
وجودها بدونها فما اجيب به هناك يجاب به ههنا والتحقيق انه لا محذور لان
الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والغرض هذا يستفاد
من المواقف وشرحه واعلم ان الفرق بين مذهب الاشاعرة ومذهب
المعتزلة في المعرفة الحاصلة من النظر من وجهين احدهما ان المعرفة
حاصلة بطريق المباشرة من الفاعل عند الاشاعرة وعند المعتزلة
بالتوليد وثانيهما ان الفاعل هو الله تعالى عندهم والعبد الناظر عند المعتزلة

المولد في

وله وجه ثالث وهو ان حصول الهادي غير لازم عند الاشاعرة ولازم
عند المعتزلة قوله والنظر فعل اختياري لكن العلم ليس كذا التمهيد دفع شبهة
يورد في المقام بان الفعل هو التاثير فيصح اطلاقه على النظر ولكن لا يصح
اطلاقه على العلم لانه اما من مقولة الكيف كما هو مذهب المحققين او من
مقولة الانفعال او الاضافة كما هو عند غيرهم فدفع هذا الايراد بقوله
فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا الاثر يعني ان المراد من الفعل ليس
معنى المصدري بل المراد منه هو الاثر المترتب عليه التمثيل بحركة المفتاح
يناسبه لانها اثر لاثره ثم اعلم ان النظر اما معرفة ترتيب امور معلومة
او مظنونة للتأدي الى امر آخر كما هو عند ارباب التعاليم وهم القائلون
بالتعلم والتعليم للمجهولات من المعلومات وهم يرون ان النظر كسب
المجهولات بالمعلومات السابقة ويعرف عندهم ايضا بملاحظة العقل ما
هو حاصل عنده لتحصيل غيره ومن يرى ان النظر مجرد التوجه الى المط
الادراكي بناء على ان المبدأ عام الفيض فمتى توجهنا الى ذلك المط افاض
علينا من غير ان يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة فمنهم من
جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات انما نع حصول
المطلوب ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات
وشبهوه بتحديق النظر بالبصر نحو المبصرات وقد يقال كما ان الادراك
بالبصر يتوقف على امور ثلثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرؤيته
وازالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف

يتوقف على امور ثلثة التوجه نحو المط وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه وتجريد
العقل عن الغفلات التي بمنزلة الغشاوة اذا عرفت تعريف النظر فقد
عرفت منه ان النظر فعل من افعال النفس ثم اعلم ان الاختلاف
في كون العلم من مقولة الكيف او الاضافة او الانفعال انما نشأ
من طريق حصول العلم عند القائلين بالوجود الذهني يقولون العلم
لا يكون الا بحصول الصورة العقلية وان هو البرهان عليه كما هو مذكور
في المطولات فاذا علمت انه بحصول هناك ثلثة اشياء الصورة الحاصلة
وحصولها في النفس وقبول النفس اياها الاول من مقولة الكيف
والثاني من مقولة الاضافة والثالث من مقولة الانفعال فجعل
كل منهم مذهبا والمذهب الاول هو المذهب المختار عند المحققين كما
افاد السيد السند قدس سره كونه مختارا بان قال في بعض تصانيفه
هذا هو المذهب المنصور ووجه المنصورية ان اوصاف العلم كالبداهة
والنظرية والاكتساب من الحد والبرهان والانقسام الى التصور
والتصديق انما ينطبق على الصورة اي صفة دون الحصول والقبول
كذا افاد لو افضنا الكلام الشريف ههنا على ما هو المشهور من ان كونه من
مقولة الكيف مذهب المحققين لكن رحمه الله نقل عن الشيخ الرئيس انه
قال ان العلم الكل مقولة فهو من هذه المقولة لان العلم والمعلوم
متحدان بالذات وان اختلفا بالاعتبار ثم هذا القول كما يقول الاستاذ المحقق قوي اباه
في حواشيه في هذا المقام ويستفاد من مواضع آخر ايضا فالتحقيق عنده

في العلم انه تابع للمعلوم فعلى هذا ايضا يرد على المعتزلة ان العلم مطلقا ليس
من مقولة الفعل فاطلاق الفعل عليه على الاطلاق فيه لا يصح فيحتاج
الى التوجيه الذي ذكره لكن لما كان الايراد بناء على ما هو المشهور بين
بين الجمهور اقوى من الايراد المبني على مذهب الشيخ الواحد وان كان
مختار النفس اختاره ولما يتيقن الشارح بكون العلم والمعلوم متحدين
بالذات وامتناع الانقلاب حكم بان من قال بكون العلم من
مقولة الكيف بناء كلامه على التشبيه والاستعارة بان شبه الامور
الذهنية بالامور الغيبية فوقع منه المسامحة في اطلاق الكيف عليه
والمسامحات منهم كثيرة كما وقع من المحقق الطوسي من ان العدد امر
اعتباري مع انهم قسموا الكم الى المتصل والمنفصل والكم المنفصل هو العدد
فكونه امرا اعتباريا لا يصح الا باختيار التسامح في جعله قسما من العلم
قال الاستاذ المحقق القراباغي لا حاجة الى اختيار التسامح اذ يجوز
ان يكون الوجود المأخوذ في تعريف العرض اعم من ان يكون حقيقيا
او انتزاعيا والعدد موجود بالوجود الخارجي الانتزاعي فلا تسامح
في التقسيم وجعله داخلا في العرض الموجود لا يخفى على الناظر في تعريف
الحكمة التي بانها علم باحوال الاعيان الموجودة ان المراد من
الاعيان الموجودة ان يكون ذلك الشيء بنفسه موجودا في الخارج
لا ان يكون الشيء الذي انتزع منه موجودا او حمل لفظ التعريف على
المراد لازم وواجب فالاعيان الموجودة هي موضوع علم الحكمة

الحكمة انقسمت الى الجوهر والعرض والعرض انقسم الى المقولات التسع فلما
كان تعميم الوجود من الحقيقي والانتزاعي غير مناسب للتوافق الحكم الشارح
على التسامح قوله واما باللزوم العقلي كما هو مذهب الفلاسفة بناء على ان
فيضان الحوادث الخ اعلم ان الفلاسفة قالوا بان الفيض من المبدأ
الفياض فايض عام ولا منع من جانبه والانقصار من طرفه بل النقصان
والامتناع من جانب القابل وطرفه كما قال بعض العرفاء انقصان زقابلي
هست وكرنه على الدوام فيض جعادت بر همه كس برابر است فاذا تم استعداد
القابل يجب ان يصل الفيض اليه وقبول الفيض كما وكيفا يعتمد على
الاستعداد فبوقوع النظر الصحيح يتم استعداد الناظر القابل لقبول الفيض
المعرفة فيجب ان يفيض عليه وفي هذا المذهب قول بوجوب فيضان
الفيض عن الواجب فيفارق بهذا الاعتبار على مذهب الاشاعرة وليس
فيه قول بالتوليد بل هو قول بالمباشرة فيفارق عن مذهب المعتزلة ويفارق
عنهم باعتبار ان المعتزلة يقولون ان المعرفة حاصلة بتوليد
العبد الناظر وهم يقولون انها موجودة بايجاد الله سبحانه قوله قال في
المواقف ههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي قال السيد السند
في شرح هذا المقام قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام
الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب وليس فيه التوليد
ورد بان مرادهما الوجوب العادي دون العقلي فمقصود السيد السند
قدس سره من هذا النقل ان ما ذكراه ليس سوى ما ذكره الشيخ الاشعري

المقولات
وحصول
من غير توليد

فليس هذا مذهبا آخر فيكون اعتراضا على الآخذ والامام ولكن لو ان
يصحح ما فهمه على تقدير اخذه من كلامهما وقد مر وجه التصحيح في الحاشية التتارخانية
بهذه الحاشية فانظر قوله لا يصح على هذا المذهب مع القول باستناد
جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا اعلم ان عبارة
المواقف وقعت هكذا وهذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الى الله تعالى
ابتداء وكونه قادرا مختارا وانه لا يجب على الله تعالى شيء اذ لا وجوب عن
العبد ولا وجوب عليه تعالى انتهى وظاهر هذا الكلام كما ترى ان بين
هذا المذهب وبين قولنا باستناد جميع الى الله تعالى ابتداء منافاة وكذا
بينه وبين كونه قادرا مختارا وكذا بينه وبين قولهم لا يجب على الله تعالى
شيء لعل وجه المنافاة الاولى وهو وساطة النظر في استناد المعرفة الى
الله تعالى سبحانه ووجه الثانية ان الوجوب ينافي الاختيار بمعنى صحة
الفعل والترك وهذه المنافاة ليست الا باعتبار ان الاختيار يستلزم
اللاوجوب فيستنبط منه وجه الثالثة لكن لما كان المقصود من بيان
المنافاة نفي الصحة عن المذهب المذكور حقق ان القول بالوجوب العقلي
للمعرفة اما مبني على انه سبحانه فاعل موجب كما زعمه الحكماء او مبني على وجوب
رعاية الاصلح على الله سبحانه كما زعمه المعتزلة وليس شيء منهما ثابتا عند
اهل الحق كما افاده بقوله اذ لا وجوب عن العبد ولا عليه سبحانه وقال السيد
قدس سره وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء
الى الله سبحانه وجوزان يكون الخ كما نقله الشارح وينبغي اذا حذف قيد الا

الابتداء ارتفعت المنافاة المذكورة اما ارتفاع المنافاة الاولى فظ واما
ارتفاع المنافاة الثانية فان صحة الفعل والترك ح ليست باعتبار
نفس المستند فقط كما اذا اعتبر قيد الابتداء بل اعم ان يكون باعتبار
نفسه او باعتبار ما هو واسطة له ويستفاد منه وجه ارتفاع المنافاة
الثالثة في اصل كلام السيد قدس سره ان صاحب هذا المذهب يحتمل
ان لا يعتبر قيد الابتداء فيكون مذهبه مخالفا لمذهب الشيخ باعتبار
قيد الابتداء عند الشيخ ره وعدم اعتباره عنده فان قيل قد اعتبر
هذا القائل قيد الابتداء كما صرح به في دليل نفي التوليد لكن الاستناد
الابتدائي عند الشيخ بمعنى عدم الواسطة مطلقا والاستناد الابتدائي
عند هذا القائل بمعنى عدم الواسطة التي هي معتبرة في التوليد فالابتدائي
عند الشيخ اخص من الابتدائي عند هذا القائل لان نقيض الاعم
اخص من نقيض الاخص فلا منافاة بين نفي الاخص واثبات
الاعم فعلى ما حققنا سقط احتمال كون كلام صاحب المواقف مرادا
على هذا القائل بانه قلت بتوسط النظر وقلت بالاستناد الابتدائي
وهما متناقضان ويكون مخالفا لمذهب المعتزلة لكونهم القائلين بالتوليد
في المعرفة بان النظر فعل العبد والمعرفة صادرة منه بطريق التوليد
من فعله وهو لا يقول به ويكون مخالفا لمذهب الحكماء باعتبار ان
المعرفة صادرة من الله سبحانه بالقدرة والاختيار بمعنى صحة الفعل
والترك بالنسبة الى الواسطة التي هي النظر عنده والحكماء لم يقولوا بالاختيار

بالمعنى المذكور بل يقولون انه سبحانه فاعل موجب مطلقا ثم لا يخفى ان المخلص عن
المنافاة بحذف قيد الابتداء اى لا يتوقف على القول بالتوليد بل يحصل المخلص
بمجرد تجويز الواسطة وثبوت الواسطة مطلقا لا يفضى الى التوليد لان
الواسطة التى كانت شرطا للتاثير لا ينافى المباشرة كما جعلها سابقا
والمقصود هاهنا هو تصحيح الوجوب على وجه لا ينافى الاختيار ووجوب التاثير
بعد تحقق الشرط الذى كان الفاعل مختارا فى ذلك الشرط لا ينافى
الاختيار فالتزام السيد قدس سره التوليد هاهنا التزام ما لا يلزم
فلعل هذا الالتزام منه اتفاقى لا مذهبى واذا عرفت حاصل ما فى
المواقف وشرحه فانظر فيما نقله الشارح فانه نقل ان يكون الواجب
قادرا مختارا لا يصح على هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الى القديم
ابتداء فانه يحتمل ان يكون مراده ان بين هذا المذهب وكون الواجب
سبحانه قادرا مختارا وبين استناد الممكنات الى القديم ابتداء منافاة كما
وقع فى بعض النسخ بدل هذا القول ولا يصح على هذا المذهب القول باستناد
جميع الممكنات الى القديم وكونه قادرا مختارا ويحتمل ان يكون مراده
ان صاحب هذا المذهب لو اعتبر قيد الابتدائية اى الابتدائى الذى
اعتبره الشيخ لا يصح منه القول بكونه قادرا مختارا لانه ح يكون الا
ختيار بمعنى صحة الترك والفعل بالنسبة الى النفس المستند وهذا لا يجامع
القول بالوجوب العقلى فان قيل اى شىء مانع من التزام كونه فاعلا
موجبا فليكن صاحب هذا المذهب موافقا فى هذه المسئلة للحكماء

للحكماء قلنا لا يكون هذا المذهب ح مذهبا آخر بل يكون عين مذهب الحكماء
فان قيل لم لا يجوز ان يكون الفرق بينهما باعتبار القول بالتوليد فى قوله
سبحانه عند هذا القائل وعدم القول به عندهم قلنا قد صرح هذا القائل
بانه لا توليد فيه نعم لو قيد التوليد بالتوليد الذى قال به اهل الاعتزال
يكون له مساغ الا ان الوجه الذى قال به فى نفى التوليد لا يناسب
التقييد فانه قال واما انه غير متول فلاستناد جميع الممكنات الى القديم سبحانه
ابتداء فان قوله ابتداء يضيع ح وبما حققناه يظهر ان ما ذكره السيد
قدس سره فى قوله واما انه غير متول من قوله من النظر الصادر عن
العبد كما يقول المعتزلة وفى قوله فلاستناد جميع الممكنات الى القديم
ابتداء من قوله فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته تعالى لا بقدرة
العبد الخ حشو كما زعم لا يذهب عليك انه على الاحتمال الثانى يكون
قول السيد قدس سره انما يصح اذا حذف قيد الابتداء الخ ماخوذا مما
قال صاحب المواقف فيكون بيان مراده من كلامه فيكون حاصل
كلام صاحب المواقف بيان بطريق تصحيح مذهب اختاره الامام لا
ايرادا واعتراضا عليه ثم اللائق ان يوجه ان الشارح لم يغير كلام صاحب
المواقف عن ظاهره على النسخة التى فى الاصل على الاحتمال الثانى واما النسخة
الاخرى فمآلها مع ما قال صاحب المواقف واحد وكذا الاحتمال الاول
فى النسخة الاصل فلا يحتاج الى البيان فى الاحتمال الثالث فيها فلعل
وجهه ان الحكم بالمنافاة بين هذا المذهب وبين كل واحد من الامور

بدل فى فعله

المذهب

الثلثة بانفرادها كما ان لا يقبل فان من قال بالوجوب العقلي من غير
التوليد كيف يتوجه عليه ان هذا القول منك منافيا للقول بالاستناد كما
باسرها الى الله تعالى ابتداء مع انه علل عدم التوليد بالاستناد ابتداء
فان قيل لا استبعاد ان يتم قولك بالاستناد الابتدائي مناف
لقولك بتوسط النظر ففي كلامك تناقض قلنا قد سبق منا ما يدفع من
ان مع ثبوت الواسطة مطلقة لا ينافي الابتدائية نعم لو قرر الامر اه
والجواب بهذا النحو كان له وجه لكن لا اثر منه في كلام صاحب التحقيق
والمواقف فيجب ان يكون مرام صاحب المواقف من كلام ان
هذا المذهب لا يجامع مع هذه الاقوال الثلثة لان الاستناد الابتدائي
يقتضي ان يكون الاختيار باعتبار نفس المستند ولا اختيار باعتبارها
اذ الوجوب ينافيه فغير عبارة المواقف في النقل اشارة الى ان مراده هذا
لا ما هو ظاهرها ولكنه في النقل بالامر من الامور الثلثة التي
وقعت في المواقف كما نقلناه في اول الحاشية لان المقصود الاصلي
هو تصحيح الاختيار وعدم منافاة الوجوب العقلي له وبناء المنافاة كما
كان على الاستناد الابتدائي توجه تبديله واشار الى الدفع بحذف
قيد الابتداء واذا ارتفعت المنافاة بين الوجوب والاختيار ارتفعت
بين الوجوب واللاوجوب ايضا كما لا يخفى اذا تحققت بما حققناه علمت
على التحقيق ان مقصود صاحب المواقف كان تصحيح ما اختاره الامام
ودفع هذا بعينه ما ذهب اليه الحكماء فظهر ان المذاهب في حصول المعرفة

المعرفة من النظر اربعة وامتياز المذهب بعضها عن بعض كما فصلناه وبلا
مزيد عليه هذا ما سنح الينا في حل كلام المواقف وشرحه والله سبحانه هو الموفق
قوله فيكون بعضها متولدا عن بعض فيه ان مجرد المدخلية وان كانت
بطريق الاستلزام وامتناع التخلف مطلقا عقلا لا يقتضي التوليد كما
حققناه سابقا الا ان يقال مراده هو المدخلية على وجه يستلزم التوليد
وقد اشرنا اليه ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي كما هو المقصود
في المقام كما اشرنا اليه سابقا قوله قلت محصول كلام الامام اعلم ان
حمل كلام صاحب المواقف على الاعتراض بان من اختار هذا المذهب
قائل بالاستناد الابتدائي والقول بتوسط النظر ينافيه بان النظر
ملزوم مع غيرها تيسر والملزم توسط العلة الذي هو مناف للاستناد
الابتدائي الذي هو مذهب الشيخ ثم لا يخفى ان القول بالاستناد الابتدائي
لو كان ماخوذا من تصريحه بالاستناد الابتدائي في دليل نفي التوليد
يمكن ان يقال ان المراد من الاستناد الابتدائي في كلامه هو الصدور
على وجه المباشرة وهو لا ينافي توسط النظر الذي هو شرط الصدور كما
حققناه سابقا من ان التوسط مطلقا لا يقتضي التوليد فلا منافاة
بين القول بالاستناد الابتدائي والقول بتوسط النظر فلا حاجة الى
القول بكون النظر ملزوما من غيرها تيسر ولا يخفى عليك ايضا ان تصحيح الا
ستناد الابتدائي بجعل النظر ملزوما من غيرها تيسر لا يكفي في حسم مادة
المنافاة بل يجب ان يدفع المنافات التي بين الوجوب والاختيار ايضا

الوجوب في نفس المعرفة بعد النظر والاختيار باعتبار النظر فيكون المعرفة
اختيارية بهذا الاعتبار فيندفع المنافاة الثانية التي كانت في عبارة
المواقف ايضا قوله ولا يلزم من ذلك الخ توقف حصول العلم على النظر اي
القول بلزوم حصول العلم للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا لا يستلزم
التوقف عليه فلا منافاة بينه وبين استناد الاشياء ابتداء فلا يرد ما اورده صاحب
المواقف قوله ومن البين ان الاشعري لا ينكر الخ يعني ان لزوم بعض
الاشياء لبعض عقلا بحيث لا يمكن ان ينكره احد فان العلم
باحد المتضايفين يستلزم العلم بالاخر ولا مجال للشك والتردد فيه وكذلك
تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء فليس لاحد ان ينكر اللزوم فلا يسوغ
للشيخ الاشعري انكاره فلا ينكره بل ينكر التوقف اذ اللزوم الذي هو
امتناع التخلف ليس من ضرورياته ان يكون موقوفا عليه كما
في لزوم المعلول للعلة المستلزمة فعلى ما ذهب اليه الشيخ يكون جميع الامور
التي لابد منها في وجود الممكنات لوازم من ان يكون عللا كالعلم باحد
المتضايفين بالنسبة الى العلم بالاخر والعلم بالجزء بالنسبة الى العلم بالكل
ولكن الترام ان وجود الجزء بالنسبة الى وجود الكل كذلك فيحتاج الى مزيد
تامل اعلم ان لزوم الشيء لشيء آخر وامتناع تخلفه عنه لو كان مع توقف
تقدم اللازم كان اللزوم في ضمن التوقف والعلية كلزوم الجزء
للكل والا كان في ضمن اللزوم المنفك عن العلية كاللزوم في ضمن
الجزء الذي بين المتضايفين والتقدم والتأخر هو الاحقية

حقية كان الامام ره على ما سينقل الشارح ره من المباحث المشرقية
لاحظ مثل ما قلنا فاستبعد ان كون كل اللوازم مما لم يتوقف عليه الملزوم
وسيأتي زيادة تفصيل قوله فكل ما يمكن تعلق ارادته الخ وشرط امكان
تعلق الارادة هو عدم الاباء عن الوجود فكل ما لا يأبى عن الوجود يمكن ان
يوجد بتعلق ارادة قدرة الله تعالى الخ من غير ان يتوقف تاثيره سبحانه
على غيره فهو سبحانه يوجده على النحو الذي اراده فليس في ايجاده شرط والا
والامور التي وقعت الممكنات عقيبها انما هي شرائط عادية لا يتوقف عليها
قوله فلا يرد ان ايجاد البياض في الجسم يتوقف على ازالة السواد عنه بديهة
الخ هذا جواب عن ايراد الذي يورد على سبيل المعارضة على الشيخ الاشعري
فانه ادعى ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء بمعنى انه تعالى اوجد
الاشياء كلها من ان يتوقف وجود الاشياء على غير تعلق ارادته وقد
رته فيرد عليه ان وجود البياض في جسم الاسود يتوقف على ازالة
السواد عنه فاجاب عنه بقوله فلا يرد الخ حاصله ان ازالة السواد
وارادة ازالته لازم ولا يلزم من اللزوم التوقف كما ذكر سابقا ولكن
قد عرفت في الحاشية السابقة ان ادعاء كون اللزوم كليا لا في ضمن العلية
مما يحتاج الى مزيد تامل لان الاحقية التي هي معنى التقدم ثابتة في ازالة
السواد بالنسبة الى وجود البياض ولو قررت المعارضة باعتبار الاحتياج
الى نفس الجسم فالجواب المذكور يكون ابعد منه من القبول لا يخفى انما قد سلف
في الحاشية المصدرة بقولنا قوله واما بالتوليد كما ذهب اليه المعتزلة الخ

ان ايجاد الواجب الاعراض في محلها لا يستلزم احتياج الواجب في افعاله
الى الغير لان المحقق ان الاحتياج لحقيقة راجع الى الغرض ولو تامل فيه
ينفتح منه باب التصحيح في هذا المقام فليتامل لينفتح ابواب الحقايق فانه بيده
مفتاح الحقايق قوله وظ مذهب الاشعري نفيه يعني ان الاشعري نفى
التوقف والظ من نفيه مطلقا هو النفي مطلق ولو حمل كلامه على ان المراد
نفي التوقف على وجه التاثير والتوقف الذي لا على الوجه بمنزلة العدم
فنفي التوقف مطلقا مبني على هذه الدقيقة يكون كلامه مصروفا عن
الظ كما لا يخفى فلا وجه للعدول عن الظ نعم لو وقع الاضطرار لا بد ان
يعرف عنه ولا ضرورة ههنا قوله قال الامام في المباحث المشرقية الحق
عندي الخ هذا اميل منه الى ما ذهب اليه الفلاسفة قوله ولا تاثير للو
سايط اصلا في الايجاد بل في الاعدام الخ والقول بالاعدام الخ يستلزم القول
بالتوقف عليه ما هو معدله فهو صريح في الموافقة للفلاسفة فالامام
مال الى مذهبهم لكن اثبات الحركة السرمدية اعني الدورية المفضي الى قدم
العالم على ما ذهبوا اليه من ان الحركة لا بد لها من متحرك والحركة اذا
كانت سرمدية لا بد ان يكون المتحرك ايضا سرمديا فيلزم قدم العالم
والامام من القائلين بحدوث العالم فهذا القول ينافي مذهبه
لعله لهذا قال الش واثباته للحركة الدورية السرمدية مبني على مذهبهم
لكن الميل المبني على الميل الا كونه حقا بل صرح بحقيته بقوله والحق عندي
والقول بحقيته لا يخ عن شي بل هو بط قطعا لان الامام من القائلين

القائلين بحدوث العالم الا ان يلتزم عدم استلزام قدم الحركة قدم
المتحرك مخالفا لما التزموا فالميل الى مذهبهم يكون باعتبار البعض لا الكل
فتدبر قوله والسمنية ينكرون الخ وهم طائفة من عبدة الاصنام
منسوبون الى صنم اسمه سمن او الى السوة منات وهو ايضا اسم
صنم كان في بلاد الهند فالاصل فيه السومنانية فخفف فقيل سمنية
كذا حقق في بعض الكتب وهم ينكرون افادة النظر العلم مطلقا يعني
انهم يقولون لا يفيد النظر العلم لا في الالهيات ولا في غيرها ولا يبعد
في ان يقولوا بافادة النظر الظن قوله قلت نعلم بدعون من طول التناسخ
الى قوله وطريق العلم منحصر عندهم في الحس يعني انهم لما قالوا بانحصار طريق
العلم اي الجزم واليقين في الحس وكل امر لم يتعلق به الحس لا يتعلق به
العلم فقولهم بالتناسخ يكون ظنيا وكذا قولهم بانحصار طريق العلم في الحس
وكذا قولهم بعدم افادة النظر العلم فالش اشار الى ان هذا التفصيل
ولم يقصد خصوص التناسخ قوله والمهندسون انكروا افادة النظر العلم
في الالهيات الخ يعني يقولون بان النظر لا يفيد الجزم واليقين في الالهيات
ولا منع من ان يقولوا بافادة الظن بل قولهم بانه يؤخذ فيها بالا
ليق والاحرى يلايم القول بافادة الظن قوله متمسكين بان اقرب
الاشياء الخ لا يبعد ان يكون مرادهم بهذا التمسك ان البديهيات
تحصل بالبداهة وغيرها مما لا اقرب منها بان لا يكون عن تقاف النظرية
فهو لكونه قريبا من البديهي يفيد النظر العلم به كالهندسيات والحسابيات

لان مسائل الهندسية والحسابية لما انتظام لا يقع به فيهما غلط واما النظريات العريقة في النظرية فلكونها محجوبة تحت الاستار وحجب الغويه لا سبيل للنظر اليها فان نفس الانسان لكونها محجوبة بحجب الجسد مع كونها قريبة من الانسان لا يكون مدركة للانسان فذات الواجب وصفاته محجوبة ما لحجب التي لا تدخل تحت الاحصاء ولعاليتها عنها لا يحتاج الى الانبياء فبعد كون النفس غير مدركة لاحتجابها بالحجب وعدم تطرق النظر فيها لا يخفى ان لا يتصور تطرق النظر في الواجب وصفاته هذا خلاصة ما تمسكوا به فهذا الاستدلال غنيه بالادنى على الاعلى لا قياس فقهما بان يقاس حال احدهما على الاخر فانظر فيه وتبصر فان قيل هذا النظر منهم كيف يفيد مدعاهم قلنا لم يدعوا عدم الافادة مطلقا بل قالوا به في النظريات العريقة في النظرية ومدعاهم هذا ليس منها قوله وقد تعارضت فيه الادلة والمناقضات الخ هذا دليل عدم معلومية الدوية بان التعارض دليل على ان احد المطلبين غير مطابق للواقع مع كون كل من المعارضين طالبا للحق معرضا عن التعصب والجهل متصفا بكمال التفتيش ولم يطلع على فساد نظرها الا لم يتم الدليل فبعد اقامة الدليل واخذ النتيجة والاطلاع على دليل الخصم وعدم الظفر مع كل من المعارضين في دليل صاحبه لا بد ان يتردد لعدم امكان اجتماع النتيجتين ان احد الدليلين لم يتم بجميع مقدماته وهذا التردد يفضي الى عدم العلم بالنتيجة ويحتمل ان تقرر بان الناظر اذا رأى في صورة المناظرة والمعارضة

المعارضة لهم كل من المعارضين مقتفي دليله على مطلبه مع انه معلوم بالبديهة استحالة اجتماع النتيجتين في الصدق فاحدهما كاذب بالبديهة البتة وصاحبه جازم به جزما غير مطابق في حكمه بصحة دليله يكون حكما غير مطابق فيجوز الناظر ان نظره يحتمل ان يكون من هذا القبيل فبهذا التجويز يزول علمه بالنتيجة فلا يكون نظره مفيدا للعلم والتقرير الاول يتوقف على ان يكون لكل من المعارضين في احوال النفس دليل يجزم كل منهما في حقيقته ولا يتيسر له ان يقدح فيه ووجوده اصعب من خرط القتاد لكن تمامه في غاية التعسر والتقرير الثاني ايضا متوقف على ان لا يتيسر للناظر بعد النظر في دليل المعارضين ان يقدح في شيء منهما والا له ان يقول في صاحب المقدوح فقد نفي نظره وكون بعض ولم يبلغ بما هو الحق فوقع في الخطا فبعد الحكم بخطائه لا ضرورة للناظر ان يتردد في نظره الذي جزم بصحته وحقيقته ولم يقع في مقابلة معارضة لم يطلع على قدحها حتى يتردد فيهما في نظره بان كلا من الدليلين مما لا سبيل في قدحه في شيء من الدليلين البتة مقدوح في نفس الامر لكنهما لم يطلع على نقصانه فيحتمل ان يكون نظره كذلك فلا يبعد ان يحمل قول الشارح كثرة الخلاف لا يدل على عدم حصول العلم على ما قلنا لكن الظاهر منه ان يكون مراده ان كثرة الخلاف في انظار فاسدة لا ينافي حصول العلم بالنظر الصحيح والكلام فيه ولو صرف عن هذا الظاهر وحمل على ما قلنا فله مساغ وقد حمل المحشي الكامل مولانا حسين الخلخالي على الظاهر ووجه بانه

محشية
التطرق
نطرق
قصد
وجدلا
فلا مجال للمنع

يجوز ان يكون حاصلا بالنظر الصحيح من تلك الانظار ولم يثبت بما
ذكرتم ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد العلم بل مثبت ان نظرا صحيحا مشتملا
وفي الالهيات اشكل ولا نزاع فيه وانما النزاع في كون النظر الصحيح
غير مفيد للعلم انتهى ما افاده فانظر فيه وتفكر بما املينا ان كنت ناظرا
متأملا **قوله** وكون السماوية قريبة من المدرك لا يستلزم سهولة
ادراكه قد ايده البعض بان القريب من البصر بالقرب المفرط لا يكون
مبصرا قال المتألهون ان عدم ادراكه لاجل كونه اقرب الينا
قد عرفت مما بينا مراد المتمسكين بالدليل المذكور ان حاصل كلامهم ان
المحتجب بالحجب الكثيرة القوية لا سبيل للنظر فيه واوضح تقصيه المفسر (?)
فكانه ادعى جلاء الحكم المذكور واورده في مقام الايضاح ما اورد
بان الشيء الذي نأخذ منه مبادي دليل احواله اذا كان قريبا من الاخذ
ليسهل له الاخذ والترتيب مثلا اذا اردنا اثبات ان زيدا صاحب
الحسن فنقول هذا صبيح وبسانا (?) فصيحا فبعد من احواله وترتيب
المقدمات بان زيدا له هذه الصفات وكل من له هذه الصفات
هو صاحب الحسن فاذا كان زيد قريبا منا وقريبا لنا فنقدر على اخذ احواله
بالسهولة بالمشاهدة التفصيلية واما اذا كان بعيدا منا فلا
نقدر عليه فاذا كان المأخوذ محتجبا بالحجب الكثيرة القوية بان يكون
كل حجاب غليظا لا نقدر على اخذ المبادي ولو ازيد عدم القدرة بعدم
المأخوذ منا فهذا الكلام لا حجاب له ولا اعتبار عليه وقريب منه ما قال

بدل منفكا

ان زيدا له خد صبيح

بدل ويؤيده بعد المأخذ

ما قال المولوي الرومي رحمه الله: پای استدلالیان چوبین بود / پای چوبین
سخت بی تمکین بود. وحاصله ان النظر ما لم يصل الى مقام نهساهد (?) لم يعتبر
نظره ولم يعتمد بصره واذا وصل انقطع النظر بمعنى الترتيب فان نور الصباح
حين طلوع الشمس في الصباح عبث **قوله** ولئن سلم استلزام خفاء الجرم
من عدم ادراكه ان لا يكون الابعد مدركا حاصل المنع كان منع
اقتضاء القرب سهولة الادراك فتسليم هذا المنع هو تسليم كون القرب
مقتضيا للسهولة ووجود المقتضي لا يستلزم انتفاء المانع فيجوز ان يكون
مع ذلك مانع من الادراك فلم يكن مدركا واما الابعد فمع كونه متعسر
الادراك يجوز ان يكون مقتضي ادراكه متحققا ومانعه منتفيا لا محالة
مدركا فعلم ان عدم ادراك الاقرب لا يستلزم عدم ادراك الابعد هذا
شرح مرام الشارح وقد عرفت معنى كلام المستدل **قوله** وعلى ان هذا الدليل
لو تم لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات ايضا قد عرفت مما حققنا ان
الهندسيات ليست غريقة في النظرية محتجبة بالحجب الكثيرة الى قوله ثم لا يخفى ان
من قال بافادة النظر يكون حاصل كلامه ان النظر الصحيح علة فاعلية مستجمعة
للشرائط فلا بد ان لا يتخلف المعلول الذي هو العلم عنه سواء كان عدم التخلف
عاديا او عقليا كما عرفت تفصيله سابقا فاذا ما فاتى بنظر لكل احد في كل وقت
في كل حال لا بد ان يفيد والمنكر لما وقع الخطاء لانكاره يجوز ان يتوقف
في كل من الكليات او في بعضها وحدانيا او ثنائيا او ثلاثيا ورفع الايجاب
الكلي اما بالسلب الكلي او السلب الجزئي مع الايجاب الجزئي فيتشعب منه:

احتمالات كثيرة فبای احتمال قدر كلام المهندسين لا بد ان يقرر دليله
منطبقا على دعواه فيكون ايراد الشارح ره ايرادا عليه فعليك بالتفصيل
ولا تغفل ان مرادهم لا يخلو عن الامرين احدهما نفي الايراد عن النظر
الصحيح مع القول بتحققه وثانيهما انه لا يتحقق النظر الصحيح في الالهيات فعلى اي
حال يجاب دليلهم بما اجاب به الشارح ره وذهب اسماعيلية الى حاصل مذهبهم
ايضا نفي افادة النظر العلم في الالهيات كالمهندسين والفرق بينهما
ان المهندسين لم يقولوا بحصول العلم في الالهيات اصلا ويقولون انما
يؤخذ فيها بالاليق والاحرى بخلاف الاسماعيلية فانهم يقولون بحصول
العلم فيها لكن بالمعلم قوله مستدلين بان الاختلاف في معرفة العبد
نعم لعل هذا الاستدلال منهم كاستدلال المهندسين مما عرفت
في تفصيل كلامهم فهو فيه وما اجاب به الشارح ره من ان كثرة الخلاف
لا يدل على عدم حصول العلم فهو جواب عنه قوله وبان الناس يحتاجون
في العلوم الضعيفة كالنحو والصرف الى المعلم لا احتياج اليه فيهما باعتبار
معرفة الاصطلاحات واما نفس الضوابط النحوية مثلا فيمكن ان يحصل المعرفة
لها بنحو الانظار التي قررها علماء النحو لها غاية ما في الباب انه عسير فاللازم
مما ذكروا هو التعسر لا الامتناع ولا كلام في التعسر فانا قائلون بان
تحصيل المعرفة بالنظر في غاية التعسر وكذا الدليل الاول لا يدل الا على التعسر
لانك قد عرفت في جواب استدلال المهندسين ان كثرة الخلاف لا يدل
على عدم حصول العلم نعم يلزم من كثرة الخلاف والمعارضات والمناقضات

فعلمنا ان المطلب في غاية الاحتجاب فيشبه تعسره فالوصول اليه في غاية التعسر هذا
هو المراد بقوله قلت هذا انما يدل على التعسر دون الامتناع قوله على ان كثرة
الخلاف لو كان دليلا على عدم العلم لانتقض احتجاجكم لان دليلكم لو تم لدل على
عدم العلم بمطلوبكم والتالي باطل بزعمكم فانكم جزمتم بالاحتياج الى المعلم وحكمتم بالفرق بين
الاختلاف فيه الكثير فان الاول يدل على عدم العلم بخلاف الثاني تحكم لان
الاستدلال لم يكن الا بكثرة الخلاف مع قطع النظر عن مورده كما لا يخفى
قوله لدل الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به لعل يعني ان الاختلاف
في الاحتياج الى المعلم قد وقع من الكثيرين فكما ان كثرة الاختلاف في المعارف
الالهية دلت على عدم حصول العلم للمخالفين بان المعرفة لم تحصل لناظر
اي ناظر كان فلا بد ان يدل كثرة الخلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم
حصول العلم بالاحتياج الى المعلم والتالي باطل لانكم تجزمون بالاحتياج قوله
لانا نعلم بالضرورة ان من علم لعل يعني ان النظر الصحيح علة تامة مع جمعه
للشرائط فاذا تحقق لا بد ان يتحقق معه من غير ان يحتاج الى شيء
من المعلم وغيره فالاحتياج الى المعلم غير معقول قوله وان سلموا حصول
العلم بدون المعلم لكن قالوا لعل اعلم ان لعل هذا مذهبهم حيث نقل عنهم انهم
قالوا معرفة العبد لا يحصل بدون المعلم وبعد الالم بالوجهين المذكورين
لا يناسب هذا التقرير فان الاحتياج الى المعلم للنجاة لا لحصول المعرفة
قوله قلنا يكفي ان يعتقد لصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما يعني
انكم اذا سلمتم كون النظر مفيدا وقلتم بالاحتياج الى المعلم للنجاة قلنا نحن

مرا
بحصول

ايض نقول العلم الحاصل من النظر لا يفيد النجاة ما لم يجد من الشرع شارع يؤخذ

اى النبى عليه السلام معلم والقرآن امام وهذا القدر مما لا بد منه وامام

الامام المعصوم الذى قلتم بكونه فهو مما لا حاجة اليه قوله اعاد لفظ

العالم المتوسط النظر الخ يعنى انه لم يأت بالضمير مع سبق ذكر العالم لبعد

المرجع بتوسط مبحث النظر بهذا الوجه مخصوص بهذه الاعادة واما

الاعادة فى مبحث فناء العالم فللاهتمام ووجه الاهتمام جار ههنا

ايض قوله استدل القوم عليه بانه محدث وكل محدث فله محدث

بالضرورة الخ اعلم ان فى اثبات الواجب طريقان احدهما طريق

الحدوث وهى للمتكلمين وثانيهما طريق الامكان وهى للحكماء

وهذا استدلال على طريقة المتكلمين واراد بالقوم المتكلمين فيما تقدم متين

المتقدمين يثبت ان للعالم صانعا واما ان الصانع قديم فانما

يثبت بقوله فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهى الى محدث قديم

فيثبت ان للعالم صانعا قديما كون صانع العالم قديما واما

انه لم يزل ولا يزال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما تقرر عندهم

فالمراد بقوله لم يزل ولا يزال هو العدم اللاحق فان العدم اللاحق

اما قبل زمان التكلم او بعده لا الاول اشارة بقوله لم يزل ولا

يزال الى الثانى بقوله ولا يزال وانتفاء العدم السابق معلوم من

العدم اللاحق قوله اذ لو لم يكن واجب الوجود الخ يعنى لو لم يكن

الصانع القديم واجبا لكان ممكنا فيكون حادثا لان القديم ينافى

يؤخذ في فی

ينافى التاثير فيه عندهم اى عند المتكلمين يعنى ان الممكن يلزم التاثير

فيه والقدم عندهم ينافى التاثير فيه فاذا كان القديم منافيا للازم

الامكان كان منافيا للامكان ايض فما كان ممكنا لم يكن قديما

فيكون حادثا فيحتاج الى المحدث هذا خلف لانا فرضنا الانتهاء فان

قلت فعلى هذا الاحتياج الى قوله فيحتاج الى المحدث لان كونه حادثا

مع فرض كونه قديما هذا خلف قلنا هذا اشارة الى خلف اخر وهو لزوم

عدم الانتهاء مع فرض الانتهاء وسكت عن الاول اكتفاء لظهوره

اما كون القديم منافيا للتاثير لان التاثير لا يجوز ان يكون فى حالة

الوجود والا يلزم تحصيل الحاصل ولا فى حالة العدم والا يلزم اجتماع الوجود

العدم فلا جرم يكون فى حالة الحدوث فالحدوث لازم للامكان فكل

ممكن حادث الا ان لزوم التاثير للامكان مبنى على مسلك الامكان

وقد كان الكلام فى مسلك الحدوث فتامل حق التامل قوله ولو جوز

التاثير فى القديم الخ يعنى ان كون الصانع القديم واجبا يمكن ان يثبت

بناء على مذهب المتكلمين من ان القديم لا يكون ممكنا كما اثبتنا ويمكن

ان يثبت ايض بناء على ما ذهب اليه الحكماء من جواز كون القديم ممكنا

متاثرا بالامكان بسبب الاحتياج الى المؤثر فلو كان الصانع

القديم ممكنا لاحتاج الى مؤثر فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهى الى

قديم واجب والاولان باطلان فتعين الثالث فعلى ما حررنا الكلام

لا يرد ما اورده الاستاذ المحقق فى هذا المقام قوله وهو الوجود المطلق

فرضنا مع فالحدوث لازم التاثير للامكان

ثم اعلم ان المنتزع من الماهيات الموجودة هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية
بهست وبه يمتاز الموجود عن المعدوم فانه لم يتصف به بل هو متصف
لما يقابله الذي يعبر عنه بالفارسية بنيست ويقال للموصوف الاول هست
وللموصوف الثاني نيست ويلزم هذا المنتزع الوجود بالمعنى المصدري وهو
لا يحمل بالمواطاة على شيء من الموجودات فلا يتصور كونه عينا لشيء
منهما ويحمل بالاشتقاق على الجميع سواء كان واجبا او ممكنا ولا يتصور
كونه عينا لقيام ماخذ الاشتقاق به فعينية الوجود الخاص للواجب لا
الا باعتبار معنى الاول هو امر عام يشترك الجميع فيه فالموجودية باعتبار
افراده في الواجب والممكن لكن في الواجب بعينية الوجود الفرد وفي
الممكن بزيادة والفرد الذي في الممكن اما حقيقة منه قد حصلت
بالاضافة او فرد حقيقي ممتاز عن امثاله بالذات لا بمحض الاضافة
وكلام الشارح ناظر الى الاول والفرد الذي يقولون بالعينية للواجب
لا يتصور ان يكون من الافراد الحقيقية كما لا يخفى وحصة من
المطلق ايضا قائم بالواجب لكن الموجودية ليست باعتبارها فالواجب يصدق
عليه انه وجود بالمعنى الاول وموجود باشتقاقه بتعميم القيام من
القيام بالنفس وبالغير الموجودية بمعنى ترتب الآثار واما صدق الموجود
باعتبار قيام حصة الوجود بالمعنى الاول فلا يحتاج الى هذا التعميم اذ هو من
قبيل قيام المغاير بالمغاير او نقول من الوجود المصدري بمعنى ما قام به الوجود
من قبيل قيام المغاير بالمغاير كما في الممكنات لكن الموجودية بمعنى ترتب الا

الموجود

الآثار الخارجية ليست بهذا الاعتبار كما ان حصة من الوجود بالمعنى
الاول وقائم به تعالى ويصدق الموجود مشتقا منه والموجودية بمعنى
ترتب الآثار والاحكام ليست باعتبارها اذا عرفت ذلك فاعلم ان
مبدا انتزاع معنى الوجود بالمعنى الاول كما لم يقتض في الواجب كونه ما به
الموجودية فيه المعنى المصدري ولا حصة من المعنى الاول فعلى هذا لم لا
يجوز ان يكون ما به الموجودية في الممكنات ايضا فرد من افراد المعنى
الاول عينا فيهما كما هو مذهب الشيخ الاشعري ولم يلزم بمجرد هذا كون
الممكن واجبا اذ فرق بين العينية فيه وفي الواجب اذ العينية في
الاول بالجعل بخلاف الثاني والعينية لا يقتضي عدم المجعولية او يكون
ما به الموجودية هو الواجب من غير ان يقوم بالممكن بل بمجرد حصول نسبة
خاصة بينه وبين الممكن مجهولا كيفيتها كما قال به الصوفية الصفية الزكية
قدس الله اسرارهم اعلم ان المحققين من الصوفية قالوا الامر
للموجود الخارجي من ترتب الآثار الخارجية له فان كان ترتب الآثار
مشروطا بضم ضميمة اليه فهو الممكن والا فهو الواجب والضميمة عبارة
من الوجود والفلاسفة يوافقونهم الى هاهنا ويخالفونهم في الوجود الذي
يكون في الممكنات موجودة به فانهم قالوا بقيام ما به الموجودية بالممكن فالوجود
عندهم ما قام به الوجود والصوفية قدس الله اسرارهم يقولون الضميمة
التي هي الوجود هو الواجب سبحانه والمراد بضم الضميمة هو حصول نسبة مخصوصة
بينه تعالى وبين الممكن لكن مجهول كيفيتها بعد ان ليست بالقيام فتادبر

الموجود
قائمة
عرفت

الواجب المطلوبة منه عليه فهو مبدا الآثار والاحكام في الممكن هو الواجب الا الوجود
بالمعنى المصدري ولا حصة من الوجود بالمعنى الحاصل بالمصدر ولا فرد
منه قايما به عندهم بخلاف الفلاسفة فانهم يقولون بقيام الوجود بالمعنى
بالممكنات فالصوفية قدس اسرارهم لم يقولوا بكون غير الواجب مبدءا
الآثار اصلا واما الفلاسفة فهم يقولون بكون حصة من الوجود او فردا
منه قايما بالممكن مبدءا للآثار وكل من الطائفتين يحكم بمنافاة وجوب
الوجود لاحتياج الموجودية الى امر سوى الذات فالموجود بوجود زايد
ممكن وان كان وجوده مقتضى ذاته لاحتياجه في موجوديته الى وجود
هو غيره وجمهور المتكلمين يقولون الاحتياج في الوجود الى الغير ينافي الوجوب
فالموجود بوجود زايد يقتضيه ذاته اقتضاء تاما واجب وهم يقولون
الوجوب والامتناع والامكان انما اعتبرت بالنظر الى الوجود
لا بالنسبة الى الموجودية فبهذا الاعتبار يكون الواجب ما لا يكون
محتاجا في وجوده الى غيره لا ما لا يكون محتاجا في موجوديته الى غيره و
الفلاسفة لما حكموا بكون الممكنات موجودة بما قام به من حصة
الوجود وبقيامهما بالواجب وكونها كساير الصفات الاعتبارية
من غير ان يكون الواجب موجودا به فتجاوزوا عن سلوك المستقيم والمتكلمون
تحاشوا عن ذلك فحكموا بكونه موجودا بما قام به كما حكموا بمثله في الممكنات
ولم يرد مثله على الصوفية قدس الله اسرارهم لانهم يقولون بكون
ما به الموجودية في الكل شيئا واحدا وهو الواجب لكن يلزم عليهم كون ما به

ما به الموجودية غير قايم بالموجود وهو ما يستبعده عقول اهل الطريق لكن
لهم طريق لا يسلكه غيرهم مع انه ليس في مرتبة من البعد بحيث لم يصل او لم
يدركه العقل لان ترتب الآثار على شيء وظهور احكام منه لا يقتضي
ان يكون مبدا تلك الآثار ومنشا ذلك الظهور فيه ولا ينقبض العقل
منه ولعل من تامل يجد له نظاير امثالا ثم ان القائلين بعينية الوجود استدلوا
بما حاصله انه لو كان وجود الواجب زايدا لاحتاج الواجب في موجوديته
الى غيره وهو وجوده فيكون الواجب ممكنا قد نقل سيد المحقق قدس سره
في حواشيه هذا الدليل من السيد السند قدس سره في حواشيه ههنا وقد عرفت
ما يتعلق به من ان كون المواد الثلث معتبرة بالقياس الى الوجود يقتضي
عدم احتياج الواجب في الوجود الى الغير لا في الموجودية اليه واستدلوا ايضا
بان مراتب الموجودات في الموجودية ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود
بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجـ
جده يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر
انفكاك الوجود ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور الانفكاك عنه فالتصور و
المتصور كلاهما ممكن وهذه حالة الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها
الموجود بالذات بوجود هو غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل فيه
انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك
الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور الانفكاك فالمتصور محال والتصور ممكن
وهذه حال الواجب على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات

الوجود
كونه

بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير
ذاته فلا يمكن تصور الانفكاك عنه بل الانفكاك والتصور كلاهما محالان
انتهى قال الشارح العلامة في حواشيه على شرح الجديد للتجريد قوله لا مزيد عليها
لا يقال ههنا احتمال آخر وهو ان يكون الوجود جزءا منه لانا نقول المقسم
هو مرتبة الموجود والوجود معتبرة في هذا المقسم ومرتبة الموجود الذي
ذكرتم مركبة من مرتبتين فان مرتبة احد الجزئين انه عين الوجود ومرتبة
الجزء الاخير لا يخلو عن القسمين الاخيرين فيخرج عن المقسم بقيد الوحدة
فتامل انتهى اعلم ان كون الجزء الآخر احد القسمين بان يكون وجود
الذي هو الجزء الاول مقتضى غيره الذي هو نفس ذلك الجزء او مقتضى
ذاته فيكون الجزء الاول واجبا على اصطلاح الحكماء والآخر ممكنا على
التقدير الاول وواجبا على اصطلاح المتكلمين على التقدير الثاني لكون
الجزء الاول مقتضي الجزء الاخر مبنيا في كونه واجبا فتعين كونه ممكنا فمرتبة
الموجود الذي يكون الوجود الذي جزءا منه مركبة من المرتبة الاعلى
والادنى فبقيد الوحدة خرجت لقائل ان يقول لا نسلم ان المجموع
موجود خارجي حقيقي لجزئيه مغاير كسائر الجزئيات الموجودة وهذا الموجود
بالغير اي الذي يوجد وجود هو جزؤه وله ذات ووجود يغاير ذاته او
الجزء يغاير كل موجود يغايرهما وهو جزءه فهذه الصورة داخلة في الصورة
الاولى مع انهم حكموا فيها بامكان انفكاك الوجود وامكان تصور
انفكاكه عنه وليس كذلك كما لا يخفى والقول ان مرتبة هذا الموجود مرتبة

الوجود والوحدة
المركبات موجودة
جده

مركبة من المرتبتين لا ينفع لان هذا الموجود على ما ذكره يلزم ان يكون
في اعلى مراتب الموجودية لان مبناء الاعلائية على قولنا لا يتصور وهو
كذلك ثم لا يخفى انه ان اريد بانفكاك الوجود والعدم الايام عدم تصور
العدم في الموجود بالوجود العين او تصور عدمه لرفع ذاته الذي هو الوجود
وان اريد به ما هو منطوقه فعدم تصور الانفكاك مسلم لكن بهذا القدر
لا يلزم كون هذه المرتبة اعلى اذ الاعلائية او الاقوائية في الموجودية باعتبار
عدم تصور العدم وقد عرفت انه يتصور فيه العدم بل العدم القوي
ولنا لهذا الكلام تفصيل في رسالتنا الوجودية فمن اراده فليرجع اليه
قوله والبرهان يدل على ان كون ممكنات نحو فيه ان كون الممكنات بحيث
ينتزع منها الوجود المطلق لما كان لتاثير الفاعل فيها وخلق الفاعل
ايضا لو كان كذلك يلزم التسلسل او الدور فيجب ان ينتهي الى فاعل لا يكون
انتزاع الوجود المطلق منه لتاثير الفاعل فيه وبهذا القدر لا يلزم
كون ذلك الفاعل وجودا بحتا لاحتمال ان يكون موجودا بوجود زائد يقتضيه ذاته
حتى يلزم الاستناد الى وجود ويكون تخصيص سلب الاضافة الى غيره
فتدبر قوله فان قلت ان اريد بالموجود المعنى المشترك نحو حاصله ان
الوجود ليس الا هذا المعنى المشترك والقول بعينه لا يصح بالبديهة اي الحكماء
يقولون بكونه عينا سواء كان امرا ليس له وجود في الواقع بل سموه
باسم الوجود فالنزاع ح يكون لفظيا بان اطلقوا لفظ الوجود عليه وغيرهم
هو سواهم لم يطلقوا هذا الاسم عليه قوله قلت المراد به ما هو مبدأ انتزاع

لانسلم
بالوجود

هذا المفهوم البديهي الخ فان مبداء انتزاع هذا المفهوم لنفس هذا المفهوم
والوجود ليس الا هو فيلزم كون النزاع لفظيا كما قال ولا اقلنا مبدء
انتزاع مطلق لا لكون الافراد وفرد الوجود وجود فحاصل هذا الجواب
ان مبداء انتزاع الوجود المطلق في الواجب هو ذاته فيكون ذاته
فردا منه واما في الممكن فمبداء الانتزاع فيه اثر الفاعل اي فرد من الوجود
المطلق حصل من الفاعل في الممكن وهو مبداء انتزاع مطلقه فالوجود زايد
في الممكن قايم به قوله فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا لما كان الخ
حاصله انه لو كان مرادهم بعينية الوجود وعينيه مبداء انتزاع هذا المفهوم
والمتكلمين لما قالوا بعينيه الذات للوجود ولزمهم ان يقولوا بكون ذاته
بذاته مبداء لانتزاع هذا المفهوم فلا يبقى نزاع بين الفريقين بل
منهما قال بما قال به الآخر قوله قلت القائلين بالعينية يستدلوا على
بطلان هذا المذهب بان الخ حاصله ان القائلين بالعينية لم يقولوا
بما قال به المتكلمون لابطالهم العينية التي قالوا بها وهم ايضا يقولوا بما
قال به القائلون بالعينية لانهم لما قالوا بعلية الذات للوجود قالوا الوجود
سوى الذات والقائلون بالعينية لم يقولوا به خلاصته ان النزاع
بين الفريقين باق بعد ما قالوا بان المتكلمين قالوا بكون الذات
بذاته مبدأ الانتزاع هذا المفهوم وقالوا ايضا الوجود سوى الذات
لانهم قالوا بعلية الذات للوجود والقائلون بالعينية قالوا ايضا بكون
الذات بذاته مبدأ لانتزاع هذا المفهوم ولم يقولوا الوجود سوى الذات

مرا
يكون

الطلب

الذات بل يقولون معنى كونه بذاته مبداء لانتزاع هذا المفهوم ان يكون
فردا منه فكونه بذاته للانتزاع في كلامهم يجر الى كونه وجودا للوجود وكونه
بذاته مبداء للانتزاع في كلام المتكلمين لم يجر اليه لانهم قالوا بعلية
الذات للوجود فبين الفرق بين الفريقين وهذا هو المراد بقوله فكونه
بذاته مبدأ الانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق هذا ما تيسر لنا
في التطبيق بين السوال والجواب وبقي ههنا شيء هو ان كونه بذاته
مبداء الانتزاع هذا المفهوم يقتضي ان يكون فردا من الوجود فلما
لزمهم من قولهم بالعلية لزمهم العينية ولم يطلقوا وقالوا بزيادة الوجود
فلو اعترض عليهم بهذا الوجه فلهم ان يمنعوا استلزام العلية كونه
مبداء للانتزاع فان ذات العلة التامة للشيء لا يلزم ان يكون
مبدأ لانتزاع ذات معلولها كما في الواجب والعقل الاول ولو تمسك
بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول هذا ليس معنى الانتزاع
كما لا يخفى وخرج منه جواب آخر عن سوال المذكور بمنع قوله لما كان
الذات علة للوجود يكون ذاته بذاته مبداء لانتزاع ذلك المفهوم
اعلم ان استاذ الاستاذ ره نقل عن بعض معاصريه بان من قال بان
مهية تعم مقيدة بوجوده فقد قال بان وجوده عين ذاته من حيث
لا يشعر وحاصل ما قال ان الوجود ليس الا مبداء للانتزاع والآثار
الخارجية فاذا كان الذات مبدأ له يكون مبدأ للاثر الخارجي ولا نعني
بالوجود ليس الا هذا فيكون الذات وجودا وتلقى استاذ الاستاذ هذا

مرا
فردا

مرا
ماهيته

مبحث العلم

الايراد بالقبول الاستادره ايضا قد تلقاه بحسن القبول لكن يمكن
ان يقال الاثر الخارجي عبارة عن شيء يكون الخارج ظرفا لوجوده والوجود
ليس كذلك اذ هو من معقولات الثانوية فليس الخارج ظرفا لوجوده
اذ لا وجود له بل هو من انتزاعات كما لا يخفى فلا يكون الذات مبدأ
للاثر الخارجي قوله وبهذا التقرير ينكشف كثير من شبهة الخ منها ما اورد
على الفلاسفة من ان الموجود معناه ما قام به الوجود ولكن الواجب موجود
بعينية الوجود ولو اريد بالموجود معنى اعم منه ومن نفس الوجود يلزم ان
يكون الوجودات الخارجية للممكنات موجودات واجيب عنه باختيار
الشق الاول وتعميم القيام عن القيام بالنفس وبالغير والوجود في
الواجب قائم بنفسه بخلاف وجودات الممكنات وحاصل تقرير مذهب
الفلاسفة يرجع الى هذا الجواب فتدبر قوله اما سمعا فلقوله تع هو الله الذي
الا اعلم ان هذه الاية وقعت في مقام التمدح فيكون اللام في الغيب
والشهادة للاستغراق بقرينة المقام وليس شيء الا انه داخل في الغيب
والشهادة فيثبت به انه عالم بجميع المعلومات من ذاته وغيره كلية
او جزئية موجودة او ممكنة او معدومة ممتنعة اعلم ان علمه سبحانه بالنسبة
الى المعدومات تفصيل سيورده في محل لائق به واما التوقف باعتبار
ان شمول العلم وان لم يكن مما يتوقف عليه ارسال الرسول لكن اثبات
ارسال الرسول متوقف على اثبات عموم العلم كما يشير اليه في مبحث القدرة
فشيء آخر من مخصوصات الشارح والقوم لما لم يتفطنوا عليه استدلوا

لوا بالايات والاحاديث بل ادعوا ان التمسك بهما اولى ولنا فيه كلام
سيجيء ان شاء الله تع في مبحث القدرة قوله واما عقلا فلان الافعال
المتقنة الخ اعلم ان جميع افعال الواجب سبحانه واقعة على وجه الا
تقان لان كل ذرة من ذرات العالم اذا تامل فيها يظهر عجايب
وغرايب من بدايع صنعه تتحير فيها عقول العقلاء بل تجلي
منها ما يتحير تنقلب على بصر البصيرة يكاد ان يجعل العقلاء مجانين
لان شمس الحقيقة قد تحجب بحجاب الذرات والمتامل العارف يشاهدها
قوله كل من يعلم شيئا يعلم ذاته هذا كبرى القياس والصغرى انه تع
يعلم شيئا لما تبين من ان اثبات علمه تع بغيره ولعله مهد اولا
اثبات علمه تع بغيره على اثبات علمه تع بذاته فانه هو الذي يعلمه
حاصل هذا دعوى البداهة يعني ان من يعلم شيئا يعلم ذاته بالبديهة
ويحتمل ان يكون مراده من قوله فانه هو الذي الخ انه حاضر عند نفسه
ونفسه عالم والحضور عند العالم علم الحاضر وفي بعض النسخ هكذا فانه يعلم
انه هو الذي يعلم فعلى هذا يكون حاصل هذا الدليل ان كل من يعلم شيئا
يعلم انه يعلم شيئا وكل من يعلم انه يعلم شيئا يعلم فينتج ان من يعلم شيئا
يعلم ذاته فالواجب يعلم شيئا فكل من يعلم شيئا يعلم ذاته فينتج ان
الواجب يعلم ذاته هذا هو المط واما التوقف في قوله كل من يعلم شيئا
يعلم ذاته باعتبار عدم لزوم العلم بالعلم فمدفوع لان عدم اللزوم
ليس الا تجويز الغفلة عن العلم ذاته بالعلم بعد التوجه ضروري وهذا

زايد
الى هذا
ليس في الاصل
محرر
المحور

النحو فان العلم في حقه سبحانه غير مجوز فلا يقتضي الا من الغافل والعاقل لا
يليق ان يكون غافلا قوله هذا مما وافق فيه الفلاسفة يعني ان شمول
علم الواجب تعالى لجميع الاشياء متفقا من الفلاسفة والمتكلمين قوله
هذا هو النهج الملائم بهذا المقام الخ يعني ان اثبات علمه تعالى بالاشياء بواسطة
اتقان الافعال وبالدليل السمعي واثبات علمه تعالى بذاته بالحوالة الى
البداهة او حضوره هو الملائم بهذا المقام لظهوره وسهولته
فهمه واما الفلاسفة فاثبتوا هذا المطلب بطريق طول الكلام فيه تضييع
الوقت في تحقيقه ومع ذلك تم او لم يتم قوله ويشتهر منهم انه تعالى الخ يشار
الى انه كيف يدعي ان الفلاسفة قائلون بشمول العلم وهم يقولون لا يعلم
الجزئيات فنقل هذا الكلام منهم ثم قرر بقوله فيما سيأتي قلت حاصل
مذهب الفلاسفة الخ ان هذا الكلام منهم ليس منافيا لشمول العلم قوله حتى ان
العلامة الطوسي الخ حاصل ما نقله الشارح عن العلامة الطوسي ان العلامة
نقل عن الفلاسفة انهم حكموا حكما كليا بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيلزم
من حكمهم هذا علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة لانها معلولات له تعالى ونقل
عنهم ايضا قالوا بوجوب تغير العلم عند تغير المعلوم فيلزم من هذا عدم علمه تعالى
بالجزئيات المتغيرة لامتناع تغير العلم فيه سبحانه ومع قطع النظر
عن استحالة نفي العلم عنه سبحانه يلزمهم ان يخصصوا الحكم مع عموم ماخذه وهذا
سياق الفقهاء ولا يجوز مثل ذلك في المعقولات فهذا خطاء وقع منهم
فالصواب ان يبين علم الواجب بالاشياء على وجه لم يلزم معه نفي العلم بشيء

بشيء ولم يلزم تخصيص الحكم مع عموم ماخذه فهذا تشنيع قوي منه بالنسبة
اليهم قوله فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب من ماخذ اخر وهو ان
تق الخ يعني لما كان بيان مطلب علم الواجب بالاشياء على ما بينوا خطاء
فالصواب ان يبين بوجه اخر بان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فهو
سبحانه عالم بجميع الاشياء كلية وجزئية لكونها معلولات له سبحانه
ولا يجب الاحساس بالمعلول فلو لم يكن له سبحانه احساس بالنسبة الى الجز
ئيات المتغيرة لان الادراك الاحساسي لا يمكن الا بالآلات الجسمانية
وهو سبحانه منزه عنها لم يلزم منه عدم علمه سبحانه بها ولم يلزم ايضا تخصيص
الحكم مع عموم ماخذه فعلى هذا يكون قول العلامة فالصواب كلاما من عند
نفسه تتميما لاعتراضه على الفلاسفة كما هو الظاهر من سياق كلام الشارح
لان قوله حتى ان العلامة الخ يفيد ان العلامة ايضا شنع تشنيعا
واقعيا مع توغله في اعتقادهم الا توجيها للكلام لعل الموضع الذي نقل
الشارح هذا الكلام من العلامة منه لم يحتمل كون العلامة موجها فلهذا
حكم بهذا اما فهمه الشارح من كلام العلامة ثم لا يخفى ان معنى كلام العلامة
على هذا هو نفي الاحساس واثبات العلم بالنسبة الى الجزئيات المتغيرة
لكن يحتمل ان يقولوا بكون الجزئية منزها وصافي المعلوم ويقول انه سبحانه يعلم
الجزئي على الوجه الجزئي ويحتمل ايضا ان يقول بكون الجزئية منزا وصافي
العلم ويقول انه سبحانه يعلم الجزئي على الوجه الكلي فيقول الشارح قلت حاصل
مذهب الفلاسفة انه تعالى الخ يكون ايرادا على العلامة بان ما ذكره في تعقيبه

الانفك وجعلته في مخصوصه ما ذكره هو بعينه معنى كلام الفلاسفة لان
مرادهم من نفي العلم هو نفي العلم الاحساسي الذي هو العلم التخيلي فحاصل
كلامهم ان الجزئيات المتغيرة التي معلومة لنا بالعلم التخيلي غير
معلومة له سبحانه بهذا النحو من العلم لانه متغير والتغير في علمه سبحانه ممتنع
فاللازم من هذا الكلام نفي العلم الخاص واللازم من قولهم العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول كون الجزئيات المتغيرة لكونها معلولات له
معلومة له تعالى اعم من ان يكون بهذا النحو من العلم او بغيره ولا منافاة
بين نفي الخاص واثبات العام فلم يلزم تخصيص احاطة مع عموم الماخذ
ولم يلزم ايض كون بعض الاشياء مجهولا له تعالى فلم يتوجه عليهم تشنيع ولا
تكفير فلم جعلت هذا الكلام منك وتركت كلام الفلاسفة مقدوحا
ومجروحا ثم لا يخفى على المتامل المحقق والمتفكر المدقق ان نفي التخيل
بجامع الاحساس فان جمهور اهل الحق ايدهم الله ابدا ينفون
التخيل ويثبتون الاحساس فانهم يقولون انه تعالى بصير بمعنى ان المعنى الذي
يعبر عنه بالفارسية بديدن ثابت له تعالى وماخذه الذي يعبر عنه بينايي
حاصل له تعالى زايد عليه لكن ليس من جنس ما هو فينا وهو القوة
المودعة في العين فينفون هذه القوة ويثبتون الاحساس من غير
ما ذكر تم لحاسة حين تعلقها من غير ارتسام صورة المحسوس
في القوة المتخيلة عند غيبتها اذ ليس له تعالى قوة مادية حتى يتاتى ذلك وهو
سبحانه منزه عن القوة المتخيلة وعن غيبة شيء من الاشياء عنه تعالى

نعم وانتفاء التخيل بجامع بغير الاحساس ايض وانتفاء الاحساس يحتمل
امرين احدهما ان ثمرة الاحساس ثابتة بان يعلم الجزئي على الوجه
الجزئي فيمتنع فرض اشتراكه بين كثيرين وثانيهما ان يعلم الجزئي
على الوجه الكلي فلا يمتنع فرض اشتراكه بين كثيرين وكلام الفلاسفة
حيث قالوا بانتفاء العلم التخيلي بجامع هذه الوجوه الثلاثة فكلام العلامة
اشمل مما ذكره العلامة لان العلامة صرح بنفي الاحساس فحاصل
اعتراض الشارح على العلامة ان ما ذكرته مندرج في كلام الفلاسفة
فكيف تجعله صحيحا وتترك كلامهم سقيما واشار الشارح ههنا الى التحقيق بان مذهبهم
انهم ينفون الاحساس ويقولون بانه سبحانه يعلم الجزئي على الوجه
الكلي بحيث لا يمتنع فرض اشتراكه بين كثيرين ثم لا تغفل اذ لو
حمل قول العلامة فالصواب ان نحو ذلك على التوجيه بان يقال
قال العلامة هذه السياقة سياقة الفقهاء فهي باطلة حملا على ظاهرها
فالصواب ان يصرف عن الظاهر ويقال مقصودهم نفي العلم الاحساسي
لا نفي العلم مطلقا وهم يثبتون العلم على الوجه الجزئي لكن لا على سبيل الا
حساس وهذا وان كان خلاف الظاهر فعلى هذا ايض يجوز ان يكون
قول الشارح لو قلت حاصل مذهبهم آه ردا على العلامة بان ما وجهت
كلامهم ليس موافقا لتحقيق مذهبهم لانهم لا يقولون بالعلم على الوجه الجزئي
بل يقولون انه سبحانه يعلم الجزئي على الوجه الكلي ولعل بناء هذا الرد
على موضوع النقل لم يحتمل الا العلم على الوجه الجزئي ثم لا يذهب عليك انه

[illegible]

موضع

يحتمل ايضا ان يكون مراد الش من قوله قلت حاصل الخ ان العلامة
وان وجه كلامهم بوجه اعم لكن مراده هو الخاص وهو العلم بالجزئي على
الوجه الكلي فلا يكون ايرادا على العلامة بل يكون تحقيقا لكلامه وحملا
عليه البتة فهذا المقام ان الجاب نفي المعلوم ليس الا في العلم
الحضوري الارتسامي في القول بكون العلم عين الذات العلي
او بكون العلم حضوريا مخلص عن ذلك وكذلك في كون العلم اضافة
او صفة ذات اضافة مخلص ايضا كما لا يخفى وفي الحصولي الارتسامي
ايضا يمكن ان يقال الجزئي المتغير باعتبار حالاته المتغيرة معلومات
فلكل حاله صورة مرتسمة في جانب العالم وهذه الصور وان
كانت متغايرة كصور المعلومات المتغايرة لكنها ليست متغيرة
بان يكون متبدلة في محلها فهذه الصور ازلية ابدية فمن اين
يلزم كون الواجب محل الحوادث وكيف يلزم خلو الواجب عن
صفة الكمال قوله قلنا حاصل كلام الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء
كلها على نحو التعقل لا بطريق التخيل الخ لا يخفى على المتامل حتى يتامل
ان العلم بالمبصرات والمسموعات حاصل له تعالى باتفاق المتكلمين
والفلاسفة ثم وقع الافتراق بين الفريقين بان العلم المتعلق
بالمبصر والمسموع هل هو بوجه لا ينطبق الا على المبصر المشخص و
المسموع المشخص كعلمنا بالمبصر حين ابصارنا اياه او بوجه
ينطبق على غيره ايضا بعد الاتفاق في ان هذا العلم الذي هو

بدل تغير

هو الانكشاف التام حين الابصار والسماع ليس بتوسط القوى التي
فينا فجمهور اهل الحق من المتكلمين يقولون بالاول وهو معنى السميع
البصير فيقولون ان السمع والبصر صفتان زائدتان على علمه سبحانه
وما يترتب على القوى التي فينا يترتب عليهما من الصفتين بلا الة
وكذا الاشعري كما سينقله الش يقولون بعد نفي القوى لا بمجرد
العلم فهو سبحانه يعلم المبصرات والمسموعات وساير الجزئيات نحو
التعقل اي يعلم الجزئي بان يفصله الى ذات وعرض بجميع اوصافها
او خصوصياتها بحيث لا يخرج شيء عن احاطة العلم بالجزئي فذاته
وصفاته وخصوصياته ثم بعد تفصيلها الكليات كلها معلوم له تعالى
فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وهو
سبحانه يعلم الجزئي بالوجه الكلي المنحصر في الخارج في شخص معين لا
بالوجه الجزئي الغير المنطبق بغيره فالكلية والجزئية بمعنى عدم الا
نطباق وعدم الانطباق بالغير صفتان للعلم فان العلم التخيلي الاحساسي
لا ينطبق بغير معلومه والعلم التعقلي ينطبق به واما المعلوم فلا يتصف
بهما الا باعتبار العلم اذا عرفت هذا علمت انه لا يلزم من كون
الكلية والجزئية صفة العلم لا المعلوم كون الجزئي في نفس الامر
مشروطا بعلم عالم مع انه ليس كذلك لان الجزئي سواء كان علم
عالم او لا لم لا يذهب عليك ان جمهور اهل الحق من المتكلمين ايدهم
الله ابدا هم ما اعلى نظرهم وما اجلى بصرهم في هذه المسئلة فانهم وجدوا

جزئي فقط

بين مرتبة العلم بالقوى الجسمانية والعلم بغير القوى مرتبة في الثمرة
كالمرتبة الاولى بل اقوى واتم وكلام الش المحقق مبني على مذهبهم
واما انهم تنافتوا في مذهبهم فهو كلام آخر قوله فالاختلاف في نحو
الادراك لا في المدرك يعني انه سبحانه يعلم الجزئي المعين بالذات
وصفات المعينة المفصلة المنحصرة كلها من حيث الكلي في هذا
الجزئي فلم يبق شيء من هذه الجزئي غير معلوم فاي شيء اعتبر فيه
من الذاتيات والعرضيات ذاتياتها وعرضياتها معلوم له تعالى
فالجزئي كانه معلوم لنا معلوم له تعالى الا ان علمنا باعتبار انه
بواسطة القوى لا ينطبق بغيره وعلمه تعالى بسبب انه ليس بواسطتها
بل بتفصيل ذاتياته وعرضياته الكلية ينطبق كل منهما غيره واما
الكل من حيث الكل فلا يصدق الا عليه قوله ومن كفرهم حمل
كلامهم على ذلك وكذا من شنع الاولة بناء على ما اشتهر يعني
ان المكفر والمشنع حمل كلامهم على نفي العلم مطلقا بناء على ما اشتهر
بين المتاخرين من ان التشخص داخل في قوام المتشخص فهو متشخص
لان ما به الامتياز يجب ان يكون ممتازا معينا بهذا قالوا
في كون التعين متعينا وان كان فيه ما فيه ولا يكون له نوع
والا لزم التس فاذا كان التشخص جزءا من المتشخص فالعلم بالمتشخص
لا يكون بدون العلم بالتشخص وهو مادي اذ لا يمكن ان يكون
المجرد المعقول مميزا للمادي الجسماني فالتشخص متشخص مادي فالعلم به فلا

فلا يكون عقليا اذ هو لا يتعلق الا بالكلي فالعلم به لا يكون الا احساسيا
هو لا يكون الا بالآلات الجسمانية وهو سبحانه منزه فلم يكن التشخص معلوما
واذا لم يكن التشخص معلوما فيلزم عدم العلم مطلقا بالمتشخصين في
كل متشخص قوله وليس هذا مذهبهم فانهم لا يثبتون نحو هذا ورد من الش
لمن حمل كلامهم على نفي العلم مطلقا بناء على ما اشتهر بان دخول التشخص
لو كان مذهبهم يلزم عدم العلم مطلقا على ما قرر وليس كذلك فانهم لا يثبتون
في التشخص اه وذلك ان نقول التشخص اذا كان خارجا فهو متشخص بما ذكره
مادي ايضا بما ذكر فيلزم عدم العلم به بعين ما ذكر فيخرج عن علمه تعالى وكذلك
علوا كبيرا فيلزم عدم العلم بالجزئي ايضا لان الكلام في العلم من حيث انه
جزئي والعلم بالتشخص من حيث انه متشخص لا يكون بدون العلم بالتشخص وان
كان خارجا الا ان يقال مقصود الش مجرد القدح في ماخذ ما قالوا واما الجواب
الحاسم للشبهة فهو ما افاده اولا كما يشير اليه وتفصيله ولك ان تقول
معنى كلام الش انه اشتهر بين المتاخرين ان التشخص داخل في قوام المتشخص لكن لم
من يثبت ان التشخص موجود متشخص ويلزم ان لا يكون له نوع والا لزم التس
لانا نقل الكلام في تشخص التشخص وهلم جرا وهو مادي لان جزء المادي
مادي في الموجود والمادي الذي لا نوع له لا يمكن ادراكه الا بالآلات الجسمانية
لان العلم التعقلي لا يكون الا بالتجزي والتفصيل والتشخص الذي لا نوع له
لا يقبلهما فاذا لم يكن معلوما بالعلم التعقلي لعدم قبوله ولا بالعلم الاحساسي
لعدم الآلات فيلزم عدم العلم بالتشخص مطلقا ومنه يلزم عدم العلم

بالتشخص واما اذا كان التشخص نفس الوجود الخاص وهو وان كان لكونه
صفة امادي ماديا لكنه ليس بموجود فلا يدخل تحت قولنا الموجود مادي
الذي لا نوع له لا يمكن ادراكه الا بالآلات الجسمانية فليعلم العلم العقلي
فتدبر واحسن التدبر فان المقام لا يتضح الا بتحسين قد بل امتياز
كل شخص عن ساير افراد نوعه نعني ان الامتياز في بادي النظر
بين شخص وشخص بحسب عوارضهما مثلا انه زيد ممتاز عن عمرو بانه
ابيض وهو اسود فاللون والمقدار وساير العوارض سبب للامتياز
بينهما وبعد تدقيق النظر يعلم ان الامر الذي به تميز كان امرا اخر وما
ظن انه مميز كان امارة وعلامة لا بان اقتضى ذلك الامر تلك الاثار
والعلامة نحو اقتضاء فادير حكم ذي العلامة عليها فلو وقع مثل ذلك
من صاحب النظر الدقيق بعد التدقيق كان مسامحة منه كما تسامحوا
بمثله كثيرا كما اجرى حكم المدلول على الدال كما سلكوا ذلك المسلك في
مسايل النحو وذلك لان الامر هو الوجود الخاص هو يقتضي في كل موجود خاص
عرضا خاصا هو مدرك لنا وفي ادراكنا تفاوت فبهذا يختلف الاعراض
المتشخصة بحسب النظر باختلاف المدارك فيتشخص عند شخص بعرض مدرك له
وعند شخص اخر بعرض اخر مدرك له واما التشخص الواقعي فهو غير مختلف
فكل موجود اما هو جوهر او عرض وكل منهما يمتاز عن غيره بالوجود الخاص بحسب
النظر الدقيق وبالاعراض والاحوال بحسب النظر الجلي فذات الموجود
جوهرا كان او عرضا جسمانيا وحالاته الباقية انها ماهيات كلية او

او موجود ولعد التخيل والتفصيل يرجع الى مفهومات كلية ينحصر كلها من حيث
الكل في شخص معين بناء عليها قالوا من انه ليس موجودا ممتازا خارجا عن
المعقولات العشرة كما نقله الشارح في حواشيه على شرح التجريد فاذا
ادركت هذه الموجودات بالعقل بان يحصل كنه ينطبق على الكثير على ما
فصلناه سابقا كانت الموجودات كلها باعتبارات العلم المتعلق
بها كلية وان ادركت بالالات الجسمانية بان لا ينطبق الصورة
العلمية الا بالتشخص المعين كانت الموجودات جزئية باعتبار
عدم انطباق علمها الا على الواحد فعلم من هذا التحقيق ان الجزئي
جاز ان يكون معلوما بالعلم التعقلي وان الجزئية ليست باعتبار
ان في الجزئي امرا داخلا في قوامه ليس داخلا في الكلي فظهر ان
المتاخرين ما عنوا من قولهم التشخص داخل في قوام الشخص ان التشخص
داخل في الشخص الموجود بل قصدوا انه داخل في مفهوم الشخص وهذا المعنى
بالنسبة الى الوجود الخاص حق لان الوجود داخل في مفهوم الموجود ومعنى
كون الموجود متشخصا ان الوجود كما انه مبدا لصدور الاثار مع انه
من المعقولات الثانوية عندهم كذلك منشا للامتياز عن الاغيار
فالوجود العارض يفيد امتياز معروضه عما سواه فان قلت الوجود
المطلق باعتبار ذاته نسبته الى الجميع سواء فهو لا يتميز البتة فهو بعد اعتبار
خصوصه يكون مميزا اذا وجه خصوصه قلت وجه خصوصه انه مخصوص
بذاته فلذلك الامر سواء كان متشخصا لا نوع له او طبيعة كلية سواء

فيه ما

كان داخلا في قوام وجوده الخاص او عارضا له فالوجود الخاص ممتاز بهذا
الامر عما سواه امتيازا ذاتيا او عرضيا فالموجودات الخاصة متمايزات
بذواتها وان كانت افراد حصيصة كما في احتمال كون ذلك
الامر طبيعة كلية فهو سبحانه يعلم جميع الاشياء فقولهم لا يعلم الجزئيات
المراد منه نفي العلم التخيلي وهو في حقه سبحانه نقص يجب تنزيهه
عنه فان قيل قد نقل سابقا [illegible] في حواشيه ههنا ان الشيخ قد نقل
وقرر في حواشيه على شرح التجريد ان دخول التشخص في الشخص بالمعنى
الذي فهمه ممتنع مذهب المتأخرين واما القدماء فليسوا قائلين
بذلك فانهم يقولون بان الوجود والتشخص متحدان بالذات متغايران
بالاعتبار فعلى هذا التخلص للمتأخرين عما افاده ممتنع قلت صدر من
المتأخرين كلام حمل بعض من نظر فيه على معنى ينبغي ما فهم الشيخ ثم
استقر منهم هذا المعنى المفصل بحيث لا يقبل التصرف والحال انهم في
اصل كلامهم براء منه والشيخ المحقق نقل في حواشيه على شرح التجريد ما
نقل عنهم وههنا بنى على التحقيق مذهبهم بحيث ارتفعت المخالفة بينهم
وبين قدمائهم هذا ما تيسر لنا في تحقيق المراد والله اعلم باسرار العباد
قوله يعني ان هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الخ يعني ان معنى امتيازه
بوجوده الخاص ان هذا النحو من الوجود مخصوص به فامتياز زيد
مثلا عن عمرو مع ان ماهية كل منهما انسان بان زيد انسان صاحب
نحو خاص من الوجود وعمرو صاحب نحو خاص اخر منه فليس الامتياز

متميز بينهما الا باعتبار الوجود الخاص وكل وجود خاص يقتضي اعراضا
مخصوصة هي العوارض المشخصة بحسب النظر الجلي ولا يمكن ان يكون
لجزئية الوجود وخصوصيته باعتبار تلك العوارض او الوجود الموضوع
وخصوصيته مدخل في خصوصية العرض كما تقرر في موضعه واما خصوصية
الوجود فقد حققنا في الحاشية السابقة قوله واذا كان مذهبهم هذا
فلا يجوز تكفيرهم اذ لم يلزم قولهم بالجهل في صفته تعالى عن ذلك علوا كبيرا
بل يقولون بالعلم التفصيلي الذي لا تفصيل فوقه واهل الحق ايضا
قائلون به ولكن الجمهور ربما قالوا بالسمع والبصر اتباعا لظواهر النصوص
النص اثبتوا نحوا اخر من العلم وهو الانكشاف التام الذي يسمونه
بالرؤية والاسماع من غير ان يقولوا بالالات فهم لم يقولوا الا
العلم بالجزئيات المادية لا يمكن الا بالالات الجسمانية وقد حققنا
سابقا في الحاشية المتعلقة بقوله فالصواب ان يؤخذ الخ وفي الحاشية
التالية لها قوله سواء كان صوابا او خطاء يحتمل ان يكون اشارة
الى ما كتبناه في الحاشية المتعلقة بقوله قلت حاصل مذهب الفلاسفة
من قولنا وكلام الشارح ره مبني على مذهبهم واما انهم هل هم قائلون في
مذهبهم هذا فهو كلام اخر قوله كالاشعري وفلاسفة الاسلام اعلم
ان الظاهر من ارجاع السمع والبصر الى العلم هو نفي ما ينبغي الصفتين
لكن الظاهر من حال الشيخ الاشعري الذي بالغ في اتباع ظواهر النصوص
روح الله روحه ان يكون مراده منه انهما داخلان باعتبار

الثمرة في دايرة العلم لانه يفسر الرؤية بالانكشاف التام الذي يكون عند
توجه الذهن الباصرة الى المبصر والارجاع بهذا المعنى لا يقتضي نقص صفة
البصر وتغير على هذا احال السمع الا ان يكون هذا الكلام قد خلط
قايله هذا ولا تغفل عن مثل ما كتبنا في ما اشتهر من المتاخرين من
الفلاسفة قوله فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار
نعم حاصل ان الصادر من الفاعل المختار يتوقف صدوره عنه
على تصوره بالوجه الجزئي الممتاز في نظره عن غيره فلا بد من الوجه لا غيره واما
فيوجده
تصوره بنحو التعقل وهو التصور بالوجه الكلي فلا يكفي في صدوره اذ
نسبته الى جميع جزئياته سواء فلا يصير شيئا داعيا للصدور خصوص
هذا الجزئي والواجب سبحانه فاعل مختار عندكم وان وقع التكفير
لكن لا يدفع التدافع بين كلاميهم لان هذا المقرر ينافي القول
بانه لا يعلم الجزئيات بالوجه الجزئي قوله ولذلك اثبتوا في الفلك وراء
النفس المجردة يعني ان الحركات الجزئية لما كانت صادرة عن الفلك بالاختيار
عندهم فلا بد ان يكون الحركات مقصودة للفلك بالتصور الجزئي
الذي هو العلم التخيلي وهو لا يتصور بدون القوة الجسمانية والنفس
المجردة لا تخرج عن عهدته فاضطروا في اثبات القوة
الجسمانية فاثبتوا قوله قلت قد صرح بعضهم بان المعلول الذي
لا مثل له من نوعه [illegible] وان قالوا بتوقف الفعل على التصور
الجزئي لكن قد صرح بعضهم والشيخ الرئيس بان الراي الكلي يكفي

يكفي في صدور الجزئي الذي لا مثل له من نوعه فعلم منه ان قولهم
بتوقف الفعل على التصور الجزئي مصروف عن ظاهره ومع الغرض
عن النظر لا يندفع اعلم ان معنى صحة صدور الجزئي الذي لا مثل له
من نوعه عنه اي كلي ان تصور النوع المنحصر في الفرد يكفي
في صدور الفرد ولا يحتاج صدوره الى تصوره بخصوصه
حاصله ان كون صدور الفرد مشروطا بسبق تصور الفرد بخصوصه
انما هو في الفرد الغير المنحصر نوعه فيه لعدم كفاية تصور نوعه
لتساوي نسبة النوع الى جميع الاشخاص اما النوع المنحصر في
الفرد فليست نسبته الى جميع جزئياته سواء فصح ان يكون
تصوره واسطة في صدور الجزئي الذي انحصر هو فيه اذ لا يلزم
ترجيح بلا مرجح ان قلت الجزئي اذا كان صادرا بالاختيار
يجب ان يكون متصورا اولا على ما هو عليه ثم صدوره موافقا له
ومطابقا عليه كما انا اذا اردنا بناء مخصوصا نتصوره اولا ثم
نفعل موافقا لما تصورناه قلت هذا اول الكلام لان هذا في
الفرد الغير المنحصر نوعه فيه مسلم واما في الفرد المنحصر نوعه فيه فغير
مسلم ثم لا يخفى عليك ان انحصار النوع في الفرد وان كان
باباية عن الانحاء الآخر للوجود يكون الانحصار باعتبار افراد
الآخر وان كان من غيره اباية عن الانحاء الآخر للوجود
لكن شيء من شرائطها لم يتحقق ولهذا انحصر في الفرد الذي

بتحقق شرايط وجوده بكون الانحصار مع امكان افراد الاخر
فاذا كان افراده الاخر ممتنعة بآباء الذات او انتفاء الشرايط
فيسد باب اضافة الوجود على الافراد الاخر فينصرف الوجود افاضة
بواسطة العام الى الخاص من غير احتياج الى تصوره اولا
فالفرد القابل لكمال القبول يستفاد الوجود المفاض على العام قوله ومن
البين انه اذا انتقل الى قوله يكون هذا الفرد المركب لا مثل له
من نوعه هذا جواب عما يقال من ان كون التصور جزئيا معزولا
عن النظر وان دفع التدافع لكن لم ينفع في المقام لان الكلام
كان في ان العلم بالجزئيات مطلقا لا يكون الا بالوجه الكلي فيلزم
منه ان يكون الرأي الكلي كافيا في صدور الجزئيات مطلقا وما
نقل عن البعض والشيخ الرئيس مخصوص بالجزئيات الذي لا مثل له
من نوعه فاجاب بقوله ومن البين على هذا بان كلا من المعروض
والعارض اذا تصور بكنهه بحيث يصير المجموع منحصرا في فرد يصح
ان يكون هذا الكلي المركب المنحصر في هذا الفرد واسطة في
صدور ذلك الجزئي وادعى الشارح ان هذا المركب نوع بالنسبة
الى الفرد المركب وذلك الفرد المركب فرد لا مثل له من نوعه
الذي هو المركب الكلي المنحصر فيه مثلا في صدور زيد ان النوعية فرد
بل افراد يكفي كون مجموع الانسان والمفهومات الكلية التي معها من
العوارض منحصرا فيه قوله على انه لا فرق بين النوع المنحصر في فرد

فرد والعرض المنحصر فيه في هذا الحكم حاصله انه لا حاجة الى اعتبار المعروض
مع العارض في تصحيح الحكم بصدور الجزئي فان العارض المنحصر في
معروض مشخص يكفي في كونه واسطة في الصدور من غير حاجة
الى اعتبار الذاتي المنحصر او المنتشر في ذلك هو كونه منحصرا لا مدخل
للذاتية فيه فلا تضر العرضية قوله ويمكن التوفيق بين كلاميهم الاول
ان الرأي الكلي لا ينبعث منه شوق جزئي فيلزم منه ان لا
يصح صدور الجزئي عن الرأي الكلي والثاني ان المعلول الذي لا
مثل له من نوعه يصح صدوره عن رأي كلي فالقول الاول لما
كان منافيا باعتبار لازمه للقول الثاني يجب التوفيق بينهما قوله بان
الكلي عندهم له معنيان التوفيق بتعميم الجزئي من الحقيقي والحكمي
ايضا ممكن بان الكلي المنحصر في الفرد في حكم الجزئي والشوق الكلي
المنبعث عنه ايضا في حكمه باعتبار عدم تساوي نسبته الى جميع الافراد
لرجحه بانحصاره في ذلك الفرد قوله وصحة الصدور مبني على المعنى الاول
مع عدم الاشتراك في الواقع لا يخفى على المتأمل ان كون نفس تصوره
غير مانع لا مدخل في صحة الصدور قوله ولكن يبقى انه يمكن ح في الفلك
تصور جزئيات الحركة بحيث ينحصر في فرد فلا يثبت النفس المنطبعة على
ان الاستناد حينئذ النقل عن الشارح المدقق يكذبه الحجة انه قال فرجوا بنيته
على التجريد وما قيل في الجواب ظاهر ان النفس مع الارادة الكلية
امر قار والعلة القارة ما لم ينضم اليها امر غير قار يستحيل ان يقتضي امرا غير

قادرة والا لزم تخلف المعلول عن العلة لا يندفع ذلك بل هو دليل آخر
انتهى كلامه حاصل ما نقل عن الشارح ان النفس المنطبعة في الفلك
غيره مثبت في الدليلين احدهما ان الحركة الجزئية الصادرة
من الفلك بالاختيار تقتضي ان يكون متصورة بالوجه الجزئي
اذ التصور الجزئي من مبادي الافعال الاختيارية والتصور
الجزئي الذي هو العلم التخيلي لا يتصور من النفس المجردة فهو
المتكفل بذلك هو القوة الجسمانية المسماة بالنفس المنطبعة فلابد
ان يكون للفلك نفس منطبعة وهذا هو الذي اشار اليه ههنا
بقوله ولذلك اثبتوا في الفلك وراء النفس المجردة قوة جسمانية
هي مبدأ الخ وثانيهما ان تلك الحركة الجزئية غير قارة والمط اذا
كان غير قار يجب ان يكون علته ايض كذلك والا يلزم التخلف
اذ النفس مع الارادة الكلية قارة فلابد ان يكون معها
ارادة جزئية وتصور جزئي متكرر غير متقرر والمتعهد بذلك
هو القوة الجسمانية المذكورة فيثبت ان للفلك نفسا منطبعة
فان اورد على الدليل الاول بان صدور الجزئي لا يقتضي تصوره
على الوجه الجزئي بل يكفي تصوره على الوجه الكلي المنحصر فيه فلا يندفع تقرير
الدليل الثاني ان الايراد انما هو على الاول فالايراد على الاول
باق غير مندفع بما ذكر في الجواب ولهذا قال الشارح ههنا ولكن يبقى انه
يمكن الخ حاصل هذا الايراد ان الرأي الكلي المنحصر في الفرد اذا كان

كان كافيا في صدوره فلم يكف هذا الرأي الكلي في صدور الحركة
الجزئية في الفلك حتى احتيج الى اثبات النفس المنطبعة للافلاك فلم
يثبت النفس المنطبعة للفلك بما ذكر مع انهم اثبتوا به فبقي ما قالوا من
ان التصور الجزئي من مبادي الافعال الاختيارية ممنوعا عند
ظاهره فالتدافع بين الكلامين باق على حاله فان قيل ما من
موجود من جزئيات العالم الا وهو معلول له سبحانه على ما هو التحقيق
مذهبهم من انه لا فاعل الا الله فالجزئيات الغير القارة ايض
معلولة له تع فلو تم الدليل الثاني الذي ذكر في اثبات النفس المنطبعة للفلك
يلزم ان لا يكون الواجب سبحانه عالما بها بالوجه الكلي بل بالوجه الجزئي
بل يلزم ان يلتزم ثبوت النفس المنطبعة فيه تع سبحانه عن ذلك
علوا كبيرا قلنا عدم تقرر المط يقتضي اعتبار امر غير متقرر في
جانب العلة فههنا ما ذكر في الفلك شرط من شرائط صدور وجود
الجزئيات الغير المتقررة من الواجب فبهذا القدر كانت علتها
غير متقررة فلا يلزم اعتبار العلم الجزئي في الواجب ولا كون النفس
المنطبعة ثابتة فيه سبحانه لكن يتوجه على الدليل المذكور ان اعتبار
امر غير قار في الفلك لم لا يجوز ان يكون كاعتباره في الواجب فمن
اين يثبت النفس المنطبعة فيه قوله فذهب البعض الى ان علمه تع
بذاته عين ذاته وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات يعني ان
علمه حضوري والعلم الحضوري هو ان يكون الصورة العلمية عين

مع انهم لم يثبتوا به

تم

المعلوم فمبداء انكشاف المعلوم يكون نفسه ولعل ذلك يعلمه تعالى الحوادث و
اللهم الا ان يبنى على مذهب المعتزلة القائلين بكون اعيان الحوادث
في ازل الازال بعين ذواتها او يبنى تحقق الحوادث في موطن آخر
غير الاعيان في ازل الازال حتى يتحقق العلم الازلي الحضوري
بان الحوادث في الازل هكذا قال الفاضل المحقق جمال الملة والدين
في حواشيه على شرح التهذيب وبهذا التصحيح يصح كون المعلومات
الممكنة معلومة بالعلم الحضوري ولا يذهب عليك ان القول بحضور
الحوادث كل في وقته في الازل ايضا مخلص الا انه تكلف ويقال
انه داخل تحت قوله او يقال تحقق الحوادث الخ ثم اعلم لا يخفى ان
غيره تعالى ليس منحصرا في الممكنات فسكت هذا البعض من الممتنعات
وكانه لم يقدر على الاطلاع بكيفية العلم بها بعد الجزم بانها
معلومة له تعالى ولو قيل يمكن تصحيح العلم بها بالقول بثبوتها منفكة عن
الوجود او بتحققها في موطن آخر من غير لزوم كونها موجودات
خارجية كما قال الفاضل المذكور في الحوادث لكانه لم يذهب
اليه احد في الممتنعات فلهذا لم يتوجه اليه فالممكنات معدومة كانت
او موجودة قديمة كانت او حادثة معلومة بذواتها واما الممتنعات
فمعلومة لكن كيفية المعلومية غير معلومة كوجود الممكن القديم والحادث
كذاته معلوم ولكن معلوم ان ذاته معلومة بالعلم الحضوري ووجوده
لا يعلم كيفية معلوميته قال وذهب البعض الى ان علم الله تعالى صور

ويشكل

صور مجردة غير قائمة بشيء اعلم ان المحققين من الصوفية الكرام
قدس الله اسرارهم الاقدس قالوا حقائق الاشياء هي الصور العلمية
للواجب سبحانه وكل حقيقة من تلك الحقائق اذا تحققت شرائط وجودها
في الخارج يكون موجودة في الخارج ولا يبعد ان يكون ان ما ذهب
اليه هذا البعض هو هذه الصور ان قالوا بعدم قيامها بالواجب تعالى
من كلام كلماتهم انهم لا يقولون بقيامها به سبحانه كما لا يخفى على المتتبع
لتنزهه سبحانه عن الكثرة وهذه الصور متقدمة على الصور المثالية التي
هي موطن موجودة في عالم المثال المتاخر عن عالم الروح المتاخر
عن حضرة العلم الالهي التي هي موطن هذه الصورة ومن هذا الترتيب
يعلم ان هذه الصور ليست عين المثل الافلاطونية التي هي عقول مجردة
موجودة في الخارج مدبرة للانواع وتلك الصور موجودات في حضرة
العلم معدومات خارجية كما تقرر في موضعه ثم هذه الصور التي
هي حقائق الاشياء وماهياتها يكون لها بعد تحقق شرائطها وجود خارجي
في عالم الارواح وهو حصولها فيه ووجود في عالم المثال وهو ظهورها
في صورة جسمانية ووجود في عالم الجسم وهو تحققها فيه فقد يكون لها
وجود في اذهاننا وقالوا الصور الحاصلة في اذهاننا اظلال لتلك الصور
العلمية حاصلة فينا بطريق الانعكاس من المبادئ العالية بقدر المناسبة
او بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من نصيبنا لتلك الحضرة فظهر ان
وجود الصور في حضرة العلم مقدم على وجودها في العالم المثالي تقررا

الخ

الوجودية بهذا الترتيب ثم لا يخفى عليك انه ان كان مراد من قال
ان علم الواجب تعم بالممكنات عين الممكنات كما هو المذهب الاول
ان علمه سبحانه عين ماهيات الممكنات كما هو الظ لئلا يشكل
بالمعدومات والحوادث فيرتفع الخلاف بين المذهبين فلا يكون
النزاع الا بحسب اللفظ قوله تشتدت بالمثل الافلاطونية هذا على
تقدير ان لا يكون ما ذهبوا اليه هو ما ذكرنا من الصورة التي
هي حقايق الاشياء الثابتة عند الصوفية كما حققناه آنفا قوله
والبعض الى قيامها بذاته تعم بعينه وذهب البعض الى ان علمه
تعم بالاشياء حصولي ارتسامي بان لكل شيء صورة منطبقة عليه
قايمة بذاته تعم كما في العلم الحصولي فينا الظ انه تقول في جبر ذاته
بذلك واما علمه تعم بذاته فهو بذاته قوله وظ عبارات الاشارات
يشعر بذلك اي يكون علم الواجب سبحانه ارتساميا قوله لكن قد صرح
في الشفاء بنفيه اي بنفي الارتسام قوله حيث قال هو تعقل الاشياء
دفعة اي الواجب سبحانه يعلم جميع الاشياء من غير ان يكون العلم
بالبعض مانعا عن العلم بالبعض الآخر كما في المخلوقات فما من شيء
الا وهو سبحانه عالم به ازلا وابدا او كثرة المعلومات الغير المحصورة
لم تخل بوحدته الذاتية وهو سبحانه عالم ازلا وابدا او احد بالوحدة
التي لا يشوبها كثرة واليه اشار بقوله من غير ان يتكثر بصورها في جوهره
او يتصور حقيقة ذاته بصورها يعني ان اضلال الكثرة حين العلم

العلم بالاشياء المتكثرة بوحدته سبحانه اما بحلول الاشياء بذواتها فيه
سبحانه او بارتسام صورها فيه سبحانه وشيء منهما لم يقع اشار الى الاول
بالاول ان اريد بقوله بصورها في الاول الصور الخارجية والى الثاني
بالثاني ~~الاصلية~~ بان يكون قوله حقيقة ذاته منصوبا على الظرفية
ويكون المراد من صورها في الثاني الصور الذهنية الظلية فيكون
حاصل الكلام انه لا يتصور الاشياء في حقيقة ذاته بلا بشاعة
بان يكون الصور مرتسمة فيها ولو رفع قوله حقيقة ذاته بان يكون
فاعلا للقول يتصور لا يفر بهذا المعنى ايضا ويحتمل العكس بحمل الصور
في الموضعين بعكس ما ذكره ولو حمل الصور في الاول على المعنى
الاعم يكون الاول اشارة اليهما معا ويكون الثاني سواء كان
قوله حقيقة ذاته منصوبا او مرفوعا اشارة الى ان اخلال الوحدة
وقد يكون باعتبار ان الواحد يتكثر بسبب ظهوره باعتبارات
شتى والواجب سبحانه واحد ليس في وحدته خلل بهذا الاعتبار ايضا
حين علمه بالاشياء ففيه اشارة الى ان ما اشتهر في الالسنة وتعارف
في الافواه من ان الواجب سبحانه ظهر في المكونات وفعل ما فعل كما
قال بعض العرفاء بيت هر لحظه برنگ دگرى در آيد اين منم نه غرور بكيا
نيان نمايد كه منم ليس محمولا على ظاهره بل هو مصروف عنه قوله بل
تفيض عنها صورها معقولة لما مر سابقا ان علمه تعم ليس ارتساميا
اصطلاحيا وهو ان يكون الصورة الظلية مرتسمة في جانب العالم

بر تفع ١٢

الاصلية ص

لم تغير

ولا بان يحصل الصور الاصلية في حقيقة ذاته سبحانه ولا بان
يتصور الواجب بالصور الخارجية للاشياء فاشار بقوله بل تفيض
عنها الى كيفية علم الواجب بان صور الاشياء مطلقا سواء
كانت خارجية اصلية او علمية ظلية فايضة معقولة عن حقيقة
الواجب فالمثل الافلاطونية والصور الارتسامية كلها داخلة
في الحكم يعني ان اي شيء يفرض غير الواجب فهو فايض عنه سبحانه
حال كونه معقولا فالمعلومية والفيضان متقاربان فمبدأ الكل
اما نفس الصادر حتى يكون العلم حضوريا او نفس المصدر حتى
يكون علم الواجب تعالى بالاشياء عين ذاته ويسمى هذا العلم
الطوائيا كما ان علمه بذاته عين ذاته ولما كان علم الواجب متقدما
بالذات على الفيضان والصدور فانه سبحانه يعلم شيئا فيصدره
فهو سبحانه اولى بان يكون علما اي مبدأ للمعلومية والانكشاف
من الصور الفايضة من عقلا اي من علمه سبحانه سواء كان
مصداق الصور الفايضة الصور الخارجية او الارتسامية
او المثل الافلاطونية وهذا هو المراد من قوله وهو تعالى اولى بان
يكون عقلا من تلك الصور الفايضة من عقله فقوله من عقله صلة
الفايضة اتى به لافادة تقدم العلم على الفيضان وانما قال اولى
لان تقدم العلم على الفيضان لا يقتضي ان لا يكون العلم نفس
الفيضان ولا يقتضي ان لا يكون نفس الفايض ولو ادعى تقدم العلم

العلم على نفس الفايض لا يسمع والعلم السابق على الفيضان يقارن نفس
الفايض ومع المقارنة يتوقف في تقدم احدهما على الآخر لكن الاولى
ان يكون مبدأ المعلومية والفايضية امرا واحدا من ان يكون
مبدأ المعلومية نفس الفايض ومبدأ الفايضية نفس الواجب سبحانه كما لا
يخفى هذا بالنظر الى نفس الفايض من حيث هو اما بالنظر الى نفس الفايض
من حيث انه فايض فالوجه في اختيار الاولية ليس انه يجوز العلم
الحضوري بالنظر الى الفايض بل المراد من الاولوية هو الاولوية
المتادية الى الواجب واذا كان الواجب سبحانه اولى بان يكون
علما من نفس المعلوم فكونه تعالى علما اولى من المثل الافلاطونية
او الصور الارتسامية لا يحتاج الى البيان كما لا يخفى فما ادعى سابقا
نفيه بلا دليل استدل عليه في ضمن بيان كيفية العلم فانه اذا
اثبت انه يعلم الاشياء بذاته وعلمه تعالى بالاشياء نفس ذاته ينتفي
منه كون العلم مثلا افلاطونية او صورا ارتسامية ويعلم منه انه
لا يحتاج في علمه بالاشياء ان يطرد فيها فعلمه سبحانه بالاشياء
ليس بان يحل الاشياء فيه سبحانه ولا بان يذهب هو سبحانه فيهما
فما ادعى سابقا ثبت ههنا مما حققنا ان قوله بل يفيض عنها الخ
ترق عن الاجمال الى التفصيل او اضراب عنه ثم لا يذهب عليك
ان سوق الكلام على ما حققنا لافادة التقديس والتنزيه عن
الكثرة فقيام الصورة الواحدة عليه تعالى ايضا يضر بالمقصود فهذا الكلام

صريح في نفي اصل القيام هذا ما تيسر لنا في حل كلام الشيخ الرئيس قوله
ولانه يعقل ذاته وانه مبداء لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء
هذا معطوف على ما يستفاد من سابقه كانه قال علمه سبحانه بالاشياء
بذاته لما ذكر من انه تعم اولى الخ ولانه يعقل ذاته وذاته علة لكل
شيء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول هذا اذا كان العلم
بنفس العلة موجبا للعلم بنفس المعلوم واما اذا كان العلم بعلية
العلة شرطا فيقرر بانه سبحانه يعلم ذاته ويعلم ان ذاته مبدء
وعلة لكل شيء والعلم بالعلة من حيث انها علة يوجب العلم بالمعلول
فيعقل من ذاته كل شيء حيث انه سبحانه يعلم الاشياء بذاته
هذا هو المط فعلم ان في قوله وانه مبداء لكل شيء احتمال الكسر
والفتح والظ هو الثاني كما لا يخفى قوله وكلام شارح الاشارات
الى قوله يحوم حول ظ كلام الشفاء في هذا الموضع يعني ان قوله
يفيض عنها صورها معقولة ظاهره ان العلم الحضوري لا ان
الفايض معقول الظ فيه ان مبدء المعقولية هو نفس الفايض
فالم يبين بقوله وهو تعم اولى بان يكون عقلا الخ لم يظهر ان
مبداء المعقولية نفس المصدر فافاد الشارح بهذا الكلام ان الظ
من الفيضان معقولا انما هو العلم الحضوري ولكن الواقع ان
العلم نفس ذات المصدر فحاصل هذا الكلام من الشارح ان الصادر
معقولا يهدي بحسب الظ الى كون الصادر عقلا بان الصادر

فثبت

الصادر المعقول معقول بنفسه ومن كلام شارح الاشارات كما
يستفاد يفهم ظاهرا انه بنى الكلام في اثبات هذا المراد على هذا اذ المستنبط
من كلامه ان الصادر من الفاعل معقول لا يحتاج العاقل في ادراكه
الى صورة غير ذات ما صدر عنه فالظ ان بناء هذا الكلام على ان الصادر
المعقول حين صدوره معقول بنفسه لا بصورة اخرى فيفهم منه
ان كلام شارح الاشارات يحوم حول ظ كلام الشفاء ولا يذهب
عنه بعيدا قوله لا يحتاج ايض في ادراك ما صدر عن ذاته الى صورة الخ
يعني ان الصادر عن العاقل هو الصادر معقولا وهو معقول بنفسه
ذاته لا بصورة اخرى وهو ظ كلام الشفاء كما سلفناه قوله واعتبر
في نفسك الخ هذا توضيح لما ادعى فان الصورة المرتسمة من شيء
فيك حاصل بمداخلة ظلك فهي صادرة عنك صورة اذا علمتها بان
التفتت اليها حال حضورها عندك او استحضرتها بعد غيبتها عنك
فانك تعلمها بنفسها لا بصورة اخرى فهذه الصورة الصادرة
عنك معقولة بنفسها فثبت ان الصادر معقول بنفسه ومعلوم
انك لست بمصدر مستقل واذا كان حال هذه الصادرة كذا فما ظنك
بحال الصادر عن مصدر مستقل فالفايض الصادر عنه تعم معقولا
معقول بنفسه فعلمه تعم بالاشياء حضوري قوله من غير ان يتضاعف
الصور الخ تضاعف الصور هو ان يكون للصورة صورة بها تعقل
الصورة الاولى قوله بل يتضاعف اعتبارات كما لمتعلقة بذاتك بذلك

الصورة فقط الاعتبارات المتعلقة بذات العالم كونه عالما بحسب
الصورة وكونه قابلا للصورة التي هي علم بالنسبة اليه والاعتبارات
المتعلقة بتلك الصورة كونها معقولة وعلما بالنسبة الى صاحبها واذا
تعلقت الصورة ولم تحتج الى صورة اخرى فلم تتضاعف الصورة
ولكن تضاعف الاعتبارات لانه قد حصلت عالمية العالم بنفس
الصورة وقابلية للصورة التي هي علم بالنسبة الى نفسها ومقبولية
الصورة العلمية للصورة وعلميتها فالتضاعف ليس الا في الاعتبارات
وهذا معنى قوله فقط وهذه الاعتبارات كلها للعالم كما لا يخفى ولهذا
اضاف الاعتبارات مطلقا اليه فقال اعتباراتك وبعد ما علم
ان التضاعف ليس في الصورة وهذا هو المقصود بل في الاعتبارات
والتضاعف فيها سواء كان على سبيل الانفراد بان يقع التضاعف
في الاعتبارات المتعلقة بذاتك او يقع التضاعف في الاعتبارات
المتعلقة بذلك الصورة او على سبيل التركيب بان يقع التضاعف في
الاعتبارات المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فعلى هذا يكون قوله
او على سبيل التركيب معطوفا على مقدر وهو على سبيل الانفراد ويكون
قوله فقط متعلقا بالاعتبارات مطلقا كما اومانا اليه ويحتمل ان يكون
قوله فقط متعلقا بقوله المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة على سبيل
التنازع فيكون حاصله ما فهم من قوله على سبيل الانفراد فيكون
قوله او على سبيل التركيب معطوفا عليه باعتبار هذا المعنى قد واذا

واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك انك مشارك
الغير بانك كاسب في افعالك والغير وهو الحق سبحانه خالق
وموجد له سواء كان كسبك شرطا عاديا او واقعيا او بانك موجد لا
فعالك والغير موجد لقدرتك وارادتك وايضا للشيء الذي هذه الصورة
صورته تدخل فيها لانها انتزعت منه ومن هذا الغير قد يتبين معنى قوله
فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة
غيره فيه قد ولا تظنن او كونك محلا انه لا يخفى على الناظران شارح
الاشارات ادعى اولا ان حال الصادر عن العاقل في التعقل
لحال ذاته بان التعقل فيهما حضوري واوضح في الصورة العلمية الحاصلة
من الشيء في العالم بانها صادرة عن العالم صورة معقولة غير بها
واذا كان حال هذه الصادر مع النقصان في الصدور كذلك فالصادر
الكامل في الصدور اولى بان يكون كذلك ولما كان لقائل ان
يقول تلك الصورة وان كانت صادرة عن العالم لكنها حالة
فيه لم لا يجوز ان يكون الحلول لها حينئذ فلا يتضح منه كون الصادر
مطلقا معلوما بالعلم الحضوري فدفع هذا بقوله ولا تظنن انه بات
تعقلك تلك مع انك لست محلا لها ولقائل ان يقول لم لا يقال ان
الحلول شرط في العلم الحضوري مطلقا بل نقول في العلم الحضوري
للصادر كما هو الصادر على انه كما ان الحلول منتف في الذات كذلك
الصدور منتف فلم لا يكون الصدور ايضا مما لا ان يقع مقصوده

ان الحلول ليس شرطا في العلم الحضوري مطلقا لانتفاء الحلول في الواجب الذي
مع ان العلم بها حضوري ولا في الصادر الجاعل ومحط الفائدة الاخير وذكر
الاول تحقيقا وتسهيلا واما تتميم الاخير فبان الصادر الجاعل في العالم لو فرض
حصوله عنده من غير حصول فيه فهو معلوم بنفسه لان مناط العلم الحضوري
هو الحضور عند العالم كما قالوا ان الحضور عند العالم علم للحاضر له وانكاره
مكابرة ولما كان كذلك الحصول لا يكون في الصورة العلمية الا بالحلول
فيه فيظن ان الحلول بخصوصه مما لا بد منه وليس كذلك كما عرفت فالحلول
لا يستلزامه الحصول عنده يستدعي العلم الحضوري ومعلوم ان نسبة
الحلول ليس اقوى من نسبة الصدور فاذا كانت نسبة الاولى سببا
للعلم الحضوري كانت النسبة الثانية اولى ان يكون سببا لقوتها
هذا معنى قوله وانما كان كذلك مجلا الى قوله ومعلوم ان حصول الشيء
لفاعل الخ فان قيل كون نسبة الصدور وهي نسبة المعقول الى
الفاعل اقوى من نسبة القبول وهي نسبة المقبول الى القابل باعتبار ان
الاول بالايجاب والثاني بالامكان كما قرر في محله مقبول لكن الكلام في الحضور
واقتضاء الحلول والارتسام في العاقل الحضور عنده ظاهر من ان يخفى واما
اقتضاء الصدور اياه فخفي غاية الخفاء قلنا ان المقبول اذا كان مع
اتيانه على القابل حاضرا عنده فالصادر مع صدوره وخروجه عنه
كيف لا يكون حاضرا عنده وهذا واضح للفطن المتأمل حق التأمل قال المحقق
لمغفرة الباري مولانا عبد الغفور اللاري تغمده الله بغفرانه في حواشيه

المفعول

حواشيه على الدرة الفاخرة التي من مؤلفات العارف السامي مولانا
عبد الرحمن الجامي رحمه الله رحمة واسعة قوله ليس دون حصول الشيء
بقابله اي ليس قرب الشيء بالفاعل انقص من قرب الشيء لقابله
في كونه حاصلا له لا يبعد ان يكون مراده ما قلنا قال العارف الموفق
المذكور في حاشية الدرة الفاخرة لقائل ان يقول شرط
تعقل الشيء من غير حدوث صورة ان يكون ذلك الشيء ذات
العاقل او حالا من احواله لان ذاته واحوال ذاته اقرب الاشياء
اليه فلا يبعد ان لا يحتاج في تعلقها الى صورة زائدة عليها
بخلاف الامور المتباينة انتهى وقال في حاشية اخرى فيه تامل لان
حصول الشيء لقابله انما يكون بالحلول فيه والقيام به بخلاف حصول الفاعل
فانه لا معنى لحصوله للفاعل الا صدوره عنه وتحققه عنده ولا شك
ان حصوله على الوجه الاول اقرب الى التعقل بلا صورة زائدة من
حصوله على الوجه الثاني تامل انتهى لا يخفى عليك انك اذا تاملت فيما قلنا
يندفع به هذا ان ولا تغفل من قوله وتحققه عنده اذ لا شك في
ان التحقق عند العاقل من حيث انه عاقل هو الحضور عنده ومع
الحضور عند العالم كيف لا يكون العلم حضوريا فتامل قوله فاذن
المعلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصل له الخ يعني اذا علمت ان
نسبة الفاعلية اولى من نسبة القابلية فالمعقول اولى ان يكون
حاصلا للفاعل من كون المقبول حاصلا للقابل فالمعلومات

والحق

الذاتية اي الصادرة بلا واسطة عن العاقل الفاعل الذي يعقل لذاته ويفعل
لذاته حاصلة له بالحصول الذي يكون باعتبار العلم الحضوري مع الحضور من غير
ان تحل فيه فيكون قوله شروع في دليل آخر برهم كما لا اول ولك ان
تحمل الحصول على صحة الحصول اي يصح ان يحصل ذلك الحصول له واذا صح ذلك
صح كون الفاعل عاقلا اياها من غير ان تحل تلك المعلولات فيه فلما ادعى
ههنا صحة الحصول والعلم الحضوري من غير الحلول في المعلولات الذاتية
اراد ان يثبت ان ذلك الحصول ثابت بالفعل فقال واذ قد تقدم هذا
فاقول الخ ~~اذ قد تقدم هذا فاقول الخ~~ ثم اعلم انا لما نظرنا في هذا المقام كتبنا
ما تيسر لنا في حل كلام شارح الاشارات ثم رأينا ان صاحب المحاكمات
قد حكم ان ما نقل ههنا من قوله وعتبر من نفسك الى قوله واذ قد
تقدم الخ مقدمات خطابية وما ذكر بعد هذا مقدمات برهانية
فحصل بما سبق ظن المتعلم بمطلوبه بتلك المقدمات الخطابية ثم برهن
على المط كما هو طريق التعليم في المطالب الدقيقة بانه قد ثبت ان المبدأ
الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة
علة للعلم بالمعلول فيلزم من هذه المقدمات ان حصول المعلول نفس تعقله
فانه لما كانت العلتان متحدتين يلزم ان يكون المعلولان متحدتين
لا محالة وكما ان تغاير العلتين ليس الا في الاعتبار كذلك تغاير المعلولين
انتهى فما كتبنا من قولنا ولك ان تحمل الخ موافق بما قاله صاحب
المحاكمات فتفطن قال السيد السند قدس سره فانه اذا لم يكن من العليتين

الدقيقة

العليتين في الخارج الا ذاتا لم يكن من المعلولين في الخارج الا ذات
المعلول قال المخدوم الجامي قدس سره السامي في حاشية الدرة الفاخرة
ولقائل ان يقول لا نم انه اذا كان التغاير بين العليتين اعتباريا
يلزم ان يكون التغاير بين المعلولين ايضا كذلك الا ترى ان
العقل الاول بالاعتبارات الثلث صار علة لمعلولات الثلثة العقل
والنفس والفلك ولا شك انها متباينة غير متحدة بالذات
تامل انتهى لا يخفى على المتفطن المتامل ان حاصل كلام شارح
الاشارات ان لنا ثلث مقدمات مسلمة احديها ان ذات
المبدأ الاول علة للمعلول الاول وثانيها ان العلم بالمبدأ
الاول علة للعلم بالمعلول الاول والثالثة ان العلم بالمبدأ الاول
عين له ويتفرع على المقدمة الثالثة ان المبدأ اذا كان
علمه ايضا علة له وكذا اذا كان علم المبدأ علة لشيء كان المبدأ ايضا
علة له فعلى هذا اذا كان آ مثلا علة لب وكان علم آ علة لعلم ب فكان
كل واحد من آ وعلمه علة لكل واحد من ب وعلمه ولا شك ان علية
ذات الالف من حيث هو هو ولذا علم الالف ذات الالف من حيث
هي هي فاذا كان ب وعلمه متغايرين يلزم ان يصدر الكثرة عن
الوحدة وهو خلاف ما تقرر عندهم فيلزم ان لا يكون بين ب
وعلمه الا تغاير اعتباري وهذا هو المط الا ان يقال في صدور علم
ب من علم آ جهة كون آ عالما وعلة معتبرة في صدور نفس ب عن

الفطن

علة يشيء

نفس المعلوم بعينه ذلك فلم يلزم الكثرة عن الوحدة ثم لا تغفل ان المراد
من العلم في قولهم العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول هو بمعنى المصدري
الذي بمعنى الانكشاف ومعلوم ان العلم بهذا المعنى لا يمكن ان يكون
عين المعلوم لا في العلة ولا في المعلول فالعلم بمعنى مبداء الانكشاف عين
المعلوم فالمبداء عالم بنفسه بنفسه بمعنى ان نفسه مبداء الانكشاف
لنفسه ولم يلزم من علية العلم المصدري للعلم المصدري علية مبدأ
الانكشاف لمبدأ الانكشاف فسقط فقط ما ذكره المستدل لما كانت
الجواهر العقلية يعقل الى قوله كان جميع صور الموجودات الكلية و
الجزئية على ما هو عليه الوجود حاصلة فيها فهذا اللزوم الثاني
وهو ارتسام جميع صور الجزئيات والكليات في الجواهر العقلية
ثلث مقدمات احديها كون ما ليس بمعلول لها مرتسما فيها وثانيها
كونها عاقلة للواجب وثالثها كون الموجودات كلها معلولة له تع
ويلزم من المقدمة الثالثة ان لا يكون شيء من الموجودات
المعلولات للجواهر العقلية ومن المقدمة الثانية ان يكون
الجواهر العقلية عاقلة للموجودات فيها لان العلم بالعلة موجب
العلم بالمعلول فيلزم ارتسام جميع صور الاشياء كلية او جزئية فيها
فحصل بهذه المقدمات الثلث ان الجواهر العقلية بمنزلة المرآة
الحاضر عنده تع المتصورة بصور الاشياء كلها فكما ان العلم بالجواهر
والصور المرتسمة فيها ليس الا بانفسها كذلك العلم بالجوهر والصور

الصور الحاصلة فيها بانفسها لا بامر مغاير لها لان كل واحد من
الجواهر والصور الصادرة منه تع والصادر من العاقل المختار معقول
بنفسه لا بامر مغاير له كما حقق سابقا هذا معنى قوله والاول الواجب
يعقل تلك الجواهر ثم لا تغفل ان نفس العقل خارجة عن علم الباري
لها كما تقرر من تعقل العاقل نفسه بنفسه وكذلك الوجود على ما هو عليه
يعني كما انه يعقل الجواهر والصور التي هي الموجودات يعقل نفس الوجود
على نحو ما هو عليه اذا اراد بالوجود الموجود فعلى هذا يكون المراد انه تع كما
يعقل الصور بنفس تلك الصور يعقل الموجودات التي هي الذوات
الصور بها فيكون حاصل الكلام ان الصور كما انها صور علمية
لانفسها صور علمية للموجودات الخارجية بل لكل صورة حاصلة
في الجواهر العقلي الاخير فالصورة الحاصلة من زيد مثلا في العقل
الاول كما انها علم لنفسها علم لزيد وكذا علم للصورة الحاصلة من زيد
في العقل الاخير وهكذا حال كل صورة في كل عقل فيستفاد ان
هذا الكلام ان الواجب يعقل الاشياء بالعلم الارتسامي لكن
بارتسام صورها في الجواهر العقلية لا في ذات الواجب تع فلا يكون
علمه سبحانه بها حضوريا فيخالف سابقه الا ان يقال كما حققنا كون
علمه تع حضوريا به ما افاد هاهنا انه ليس سبحانه بها نحو اخر من العلم الا
وهو العلم الارتسامي ولا يعقل ان العلم الارتسامي يجعل شيء ليس
علما واحدا بل متعدد بتعدد الجواهر العقلية دائما احتمال ان يكون

حقق سابقا

المراد ان كما انه سبحانه يعقل الجواهر والصور بانفسها يعقل الموجودات
بانفسها فيما ينقبض منه العقل السليم ولا يقبله الذهن المستقيم
فتدبر وحسن التدبر فان الله لا يضيع اجر المحسنين فلت
هذا الكلام اقناعي من وجوه الاول انه لا يخفى عليك ان حقيقة
الحال بعد التحقيق الذي امضيناه لك في تفصيل هذا المقام فتامل
وانظر بالنظر الدقيق فانه بالتامل والنظر حقيق ثم لا تغفل ان
معنى الاقناعية ان المذكور ليس برهانيا وما ذكره غير السابع
والثامن من موافقة بهذه الدعوى بخلافهما فانهما يفيدان بما ادعاه
فساد بعض المقدمات ولا مناسبة للفساد بالاقناعية فلا
يوافق بما هو بصدده وما ذكره من الاعتبار لا يخفى ما فيه
يغني ان بناءه او بغير ما ذكره لم يقع على وجه يعقل عند المطالب فينتقل
وقع فيه التوسطة موافقا بهيئة لشكل من الاشكال حتى يتادى
الحكم بالاكبر على الاصغر بواسطة الحكم على الوسط بل ولا بالبتا
ليس ببرهان وفي بعض النسخ بل ولا يقاس به حاصل النسختين
واحد وهو ان القياس ايضا لا يجري فيه بان يقاس الصادر
على الصور العلمية فان من شرط القياس بعد كون الحكم في الاصل
معللا وتشخيص العلة كونها مشتركة في الاصل والفرع ولم يتحقق شرط
القياس فيما نحن فيه فان الصور العلمية العالم الخ من تامل
فيما املينا يظهر اندفاع هذا الايراد فليتامل كذا الثاني

الثاني ان يعقل عين الصورة الخ لا يخفى على المتامل حق التامل فيما املينا
في شرح قوله ولا تظنن ان كونك الخ مجملا الخ اي ان هذا الاعتراض
ايضا ساقط فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة الخ المراد بالتصور
هو المعنى المصدري الذي عبر عنه بالفارسية بدانستن فهذا المعنى المصدري
لا يتحقق بدون الصورة فيصح الحكم بالاحتياج في التصور الى الصورة
فيكون التصور في الاصطلاح بمعنى الصورة الحاصلة لا يغير ما هو
المراد . الثالث انه قوله ولا تظنن ان كونك مجملا الى قوله ضعيف
لانه يجوز الخ هذا ايضا ساقط بما حررنا في شرح لمن تامل تاملا
لائقا فليرجع اليه والتامل فيه . الرابع ان قوله فان حصلت
تلك الصورة لك بوجه اخر الى قوله غيره بل لكان وكون معا الخ
فظهر مما حققناه سابقا وجه اندفاعه فلا تغفل الخامس ان قوله
لا يستلزم الاتصاف لا يخفى عليك انا قد كنا متاملا في اصل الكلام
من غير ان ننظر الى ما قد قيل او قد يقال فانكشف لنا بلطف
الله وحسن توفيقه الحمد لله على ما انعم علينا حقيقة الحال ثم وصل الينا
الرسالة الموسومة بالدرة الفاخرة من المخدوم الجامي قدس الله
سره السامي وقد وقع منه ما وقع من الشيخ المحقق وقد تصدينا
لدفعه بشرح وتفصيل نظرا ان يكون مقبولا للمتامل المنصف فتامل
والنصف السادس ان قوله اذا حكمت بكون العلتين الخ
قد كتبنا سابقا لتحقيق هذا الكلام تحقيق لا ينبغي ان لا يكون الطالب

ثاني عشر السابع ان القوانين تعقل الواجب صور الموجودات الى معقص
قوله يفضي الى كون العلم الواجب ههنا متأخرا عن تعقل تلك الجواهر
العقلية بتلك الصور الحاصلة فيها لا يخفى عليك ان معنى توسط
حصولها في الجواهر العقلية ان الصور ما لم يحصل في الجواهر لم يكن متعقلة
للواجب ولا يلزم من هذا تأخر تعقل الواجب الصور عن تعقل
الجواهر اياها لانها ما لم يحصل كما لا يكون متعقلة للواجب لا يكون
متعقلة للجواهر ايضا فاذا حصلت فيها كما يكون متعقلة لها يكون
متعقلة له تعالى واين التأخر نعم منهما تلازم لكن لا تعقل عن قوله بتلك
الصور الحاصلة فان اللام فيه على ما حسن زنا صلة التعقل والمراد
تأخر علم الواجب للصور عن تعقل الجواهر بها ولو كان المراد تأخر علم الواجب
الذي الصور عن تعقل الجواهر للصورة فيرد عليه المنع المذكور انفا
ويحتمل ان يكون للمتعلقين ويكون للمعقول والصورة ففي تأخر علم
الواجب احتمالات احدها تأخر علم الواجب للصورة عن تعقل الجواهر
الذي الصورة والثاني تأخر علم الواجب الذي الصورة عن تعقل
ذي الصورة ويرد على الاول المنع المذكور وكذا على الثاني ولو سلم تأخر
العلم الارتسامي عن العلم الارتسامي ولا نسلم تأخر الحضوري
عن الارتسامي بعد تقدم الحضوري على الارتسامي لاستحالة
تأخر الارتسامي عن الارتسامي على ان ارتسام الموجودات
المادية في الجواهر المجردة ليس مستقيما اعلم ان الشارح اشار في شرحه

ان هر

بلا بد

صور نسخ هر

شرحه للتهذيب الى انهم اختلفوا في ارتسام صور الجزئيات المادية
في النفس الناطقة وفصل المحشي جمال الملة والدين في حواشيه عليه وقال
قد اختلف المحققون بعد اتفاقهم على ان المدرك للكليات والجزئيات
هو النفس الناطقة في ان صور الجزئيات الجسمانية ترتسم فيها او
في الاتها ونسب الاول الى التحقيق فيفهم منه ان المحققين من
المحققين قالوا بارتسام صور الجزئيات المادية في النفس الناطقة
واذا كان ارتسام الصور جائزا فيها مع كونها مجردة فلم لا
يجوز ذلك في الجواهر المجردة فلعل شارح الاشارات بنى كلامه
عليه لان المجردة عندهم لا يدرك الجزئيات المادية الا بالا
لات الجسمانية ترتسم صورها في تلك الالات فيه ان المحققين
ذهبوا الى ارتسام صور الجزئيات المادية ترتسم في النفس الناطقة
وان كانت ادراكها بواسطة الالات فقوله ترتسم صورها في
تلك الالات محل تأمل فان قيل ليس للجواهر المجردة الات كما
للنفس الناطقة حتى ترتسم الصور في المجردات بواسطة الاتها
كما وقع في بعض النسخ وليس لها تلك الالات قلنا لعل الشارح
الاشارات لا يقبل في الجواهر المجردة كون ادراكها الجزئيات
المادية مشروطا بالالات فنقول النفس الناطقة المتعلقة بالابدان
ان تنزلها عن مرتبة التجرد الصرف ضعفت حتى لا يكون قابلة
لارتسام الصور الا بواسطة الالات واما الجواهر المجردة الباقية في

مرتسمة فيها فيحصل الارتسام من غير توسط الالات ثم لا يخفى
ان نفي ارتسام الصور في الجواهر المجردة لا ينافي ادراكها
للجزئيات المادية بنحو آخر كما حقق سابقا في دفع التشنيع عن
الحكماء في نفي العلم بالجزئيات المادية لكن الادراك بنحو آخر لا ينفع
فيما هو بصدده لان المقصود اثبات علم الواجب تعالى بواسطة
الصور المرتسمة في الجواهر فلا يرد ما وقع في بعض الناظرين من ان
في المقام من بعض الاصفياء وغيره الا ان يقال
ان ارتسام الكل لا يكفي في اثبات ما هو بصدده لكن نقع الكلام
في الزام ارتسام صور الجزئيات وكان الكلام عليه فتامل
حتى ينكشف لك الحال والحق بل نفس تلك الجواهر المجردة
معلولة لذاته بذاته قد وقع في بعض النسخ قوله وليست لها تلك
الالات فيكون المعنى ان نفس تلك الجواهر من غير ان يكون
الصورة مرتسمة فيها معلولة له تعالى سبحانه لذاته بذاته فاذا لم يكن
الصور مرتسمة فاين يكون الاشياء كلية وجزئية بواسطة
الصور معلومة له تعالى وقد مهد بقوله ثم لما كانت الجواهر العقلية
اه وكذلك الوجود على ما هو عليه مقدمة قائلة بان الجواهر العقلية
مع الصور المرتسمة فيها حاضرة عنده سبحانه ليكون علمه تعالى شاملا
للاشياء كلها حتى يتفرع عليه قوله فاذن لا يعزب عن علمه تعالى
مثقال ذرة فاذا لم يكن صور الجزئيات المادية حاضرة عنده

عنده سبحانه فلا تجري المقدمة الممهدة في الجزئيات المادية
مرتسمة في الجواهر العقلية لا يكون صور الماديات فلا يتحقق المطلب
الذي هو شمول العلم الثاني من انه اذا كان وجود المعلول الاول
هو نفس تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب ليس الا عين الوجود
المعلول الاول لا يمكن ان يكون نفس تعقل الواجب بالمعنى المصدري
كما لا يخفى فيكون المراد من التعقل ما هو مبدا الانكشاف فالمعلول
الاول له اعتباران احدهما اعتبار كونه مبدا الانكشاف
وثانيهما اعتبار ذاته مع قطع النظر عن كونه سببا للانكشاف
فبالاعتبار الاول ليس اختياريا لانه لا يصح ان يقال ان شاء
كان مبدا للانكشاف وان لم يشا لم يكن وبالاعتبار الثاني
اختياري لانه يصح ان يقال ان شاء اوجد ذات المعلول الاول
وان لم يشا لم يوجد فان قلت اذا كان صدور الممكنات
الى قوله فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي في علم القديم فان قيل
كون الاختياري مسبوقا بالعلم لا يقتضي ان يكون العلم
الازلي فان سبق العلم عليه اعم من الكون في الازل وفيما لا يزال
من الازمنة السابقة على الاختياري والاعم لا يستلزم الاخص
قلنا المقصود منه ان القائل بكون الواجب مختارا القول بكونه
عالما لكون الاختياري متوقفا على العلم بخلاف الايجابية ولو انه
المختار اذا اختار وجود حادث في زمان يجب ان يكون عالما به

ان شاء

فيلزم بان حدوثه ولا يجوز ان يكون خاليا عن العلم في الازمنة الماضية
فيجب ان يكون علمه ازليا لكن العلم بدون التعقل لا يكون سببا للايجاد
فلا بد ان يكون تعقله ازليا والتعلق بالمعدوم الصرف محال فلا بد
ان يكون المعلوم ايضا ازليا فيلزم قدم الحادث هذا حاصل ما افاده
في الشرح وحاصل هذا الايراد هو الاستشكال بالحوادث باعتبار
معلوميتها لكن لا يليق في تقرير الايراد التزام وجود الحادث
في العلم لان الوجود الازلي في العلم هو العدم العلمي وهو لا ينافي
الحدوث بحسب الوجود الخارجي لان الحدوث والقدم في كل موطن
ينافي ما يقابله في هذا الموطن ثم لا تغفل ان هذا الايراد منه
التحقيق الجمع بين كون الواجب مختارا وكونه عالما بالحوادث في
الازل الاختصاص له على شارح الاشارات قوله فهو يفضي الى
نفي كونه عالما بالحوادث في الازل هذا وجه تضعيف ما يقوله الظاهر
يون فيه تم الملازمة السابقة واما بطلان التالي وهو وجود
الحوادث في الازل على علمه القديم فلما ذكرنا سابقا من لزوم قدم
الحادث فليس هذا اشارة الى التالي الخ حتى يكون قد تم عن
ذلك علوا كبيرا اشارة الى نفي التالي عن ذلك قوله قلت المخلص ما
اشرنا اليه سابقا من انه يعلم بالعلم البسيط الاجمالي حاصله ان
الوجود العلمي للمحدثات هو وجود اجمالي يكون مبدأ الانكشاف
فيما تقدم من قدم الصفة والحدوث ليس باعتبار هذا الوجود بل

لتعلق م ا

بل باعتبار الوجود التفصيلي فلا منافاة بين قدم الاول وحدوث
الثاني ثم لا يخفى ان نسبة هذين الوجودين للحادث لو كانت
بحسب الحقيقة يلزم ان يكون لشيء واحد وجودات في الخارج
وهو محال كما حقق في موضعه فيجب ان يلتزم ان نسبته الى الامر
الاجمالي الذي هو صفة العلم بالذات والحقيقة والى الحادث الذي
بالواسطة والعروض فما هو منسوب الى الحادث بالذات حادث
وما هو منسوب اليه بالعرض قديم ولا منافاة بينهما فتكلم بالتعلق
الحقيقي مع انه بالنظر الدقيق ان الامر الاجمالي والتفصيلي لو كانا
متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار فلا انقياض للعقل
والكل من الحوادث وجود في مقام الاجمالي ووجود في مقام
التفصيل ونسبته الى المقامين كنسبة الموطنين كالخارج والاذهان
مثلا فكما لا استحالة في كون شيء موجودا بالوجودين في متغايرين
وما كان فيه مظنة ان يورد بان مسبوقية الاختيار بالعلم
التفصيلي يقتضي ان يكون العلم السابق مبدأ للحوادث في
مقام التفصيل ولا يصلح هذا البسيط الاجمالي للمبدائية اشار الى
جوابه بقوله وذلك العلم مبدأ الوجود التفصيلي فالحاصل رفع اعلم
ان الاصل الايراد مخلص آخر بان التعلق الازلي لا يقتضي
وجود المتعلق في الازل فانه لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنظر
الى الواجب سبحانه فانه سبحانه كما ان بسبب كونه خاليا من امكان

منه
تحقيقه
واستحالته غير

منه
ولا حاضر

ومتعاليا عنه وليس مكان بالنسبة اليه قريبا والآخر بعيدا،
بل جميع الامكنة حاضر عنده كذلك هو سبحانه متعال عن الزمان،
وجميع الازمنة حاضر عنده هذا ما قال اهل التحقيق وكتبهم مشحون به
وبهذا تخلص بالنسبة الى الموجودات واما تصحيح المعلومية بالنسبة الى المعدومات
لا يمكن به واما ما اختاره الشارح فيمكن التصحيح به فلعله لهذا اختاره ولا
تغفل ايضا ان العلم الفعلي الذي هو العلم السابق على المعلوم ومبدأ
لوجوده انما هو فيما اختاره وما ذكروه انما هو علم انفعالي تابع للمعلوم
فباعتبار توقف الاختيار على العلم يتعين التخلص فيما اختاره
ثم لا يذهب عليك ان الامر الاجمالي علم والكلام كان في ان العلم
ما لم يتعلق بالمعلوم لا يصير منشأ للمعلومية فمتعلق العلم في الازل يقتضي
وجود المعلوم فيه سوى الامر الاجمالي فلا ينحسم مادة الاشكال فلا بد
من تصحيح القول بتعلق الامر الاجمالي بنفسه وكونه متعلقا بالحوادث
والتحرير فيه في كلامه ره نعم يستفاد من تحقيق العلم الحضوري ان [بدل: ولا الغير]
العلم والمعلوم واحد ولا بد من تعلق العلم بالمعلوم فلا بد من القول
بتعلق الشيء بنفسه فاذا كان وجود الامر الاجمالي وجود الحوادث
للاتحاد الذاتي بين الاجمال والتفصيل كما اومأنا اليه سابقا فيكون
تعلقه بنفسه تعلقه بها ثم لا ينبغي ان يعقل ان معنى كون الاجمال [بدل: تعلقا]
والتفصيل متحدين بالذات ان كل ما هو موجود في مقام التفصيل
فهو موجود في مقام الاجمال والفرق بين الوجودين بالاعتبار

اعتبار وعدمه نحو ما حررنا في التعين الاول والثاني في التنزلات الوجودية
للواجب تع سبحانه فعلى هذا فالعلم هو الكلي والمعلوم هو كل واحد ولا خفاء
في تحقق التعلق بين الاول والثاني فلو اكتفى بالتصحيح بهذا القدر يكفي
فان قلت هذا الوجود العلمي للممكنات صادر عن الواجب تع لما تقرر
ان الواجب تع فاعل لجميع الموجودات اذ لا فاعل سواه وايضا قد تقرر
انه تع مختار فيرد عليه ان الممكنات صادرة عنه تع بالاختيار بأي
وجود كانت موجودة وكل صادر بالاختيار مسبوق بالعلم فيلزم ان
كون الحوادث باعتبار هذا الوجود ايضا مسبوق بالعلم اي بالوجود العلمي
وننقل الكلام اليه فيلزم تقدم الشيء على نفسه ان التزم الاتحاد كانه
لظهوره لم يظهر والا لا يظهر وجه تركه وكلاهما محالان اما الاول
فلزوم التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة واما الثاني فاعتبار المرتبة اذ الموجود واحد
لكن الوجودات متغايرة في المراتب الواقعة فلان الوجود العلمي للممكن لا
يجب ذات الممكن اذ معلوم ان الممكن كما لا يقتضي وجوده في الخارج كذلك [بدل: لا يجب لذاته الممكن]
لا يقتضي وجوده في العلم فالممكن باعتبار الوجود والعدم في اي موطن ممكن
فيستحيل كونه واجبا قلت قد سبق ان الواجب تع موجب بالنظر
الى الصفات الذاتية نعم هذا هو الذي قد اشرنا اليه وتحقيق التخلص من ان قدم
هذا الوجود هو قدم الصفة فان ذلك الوجود عين علمه بالذات وغيره
بالاعتبار لا تغفل عما اسلفنا لك في تحرير اصل الايراد ان حاصله
هو الاستشكال بلزوم كون الوجود الخارجي للحادث وجودا خارجيا قديما

وقد حررنا المخلص عنه موافقا لمعنى كونه من ذلك الوجود عين العلم بالذات
ان وجود الحادث في العلم هو وجوده العلمي ليس الا الشيء ذلك الوجود كما يبغي ان حل
نسب الى العلم نسب الى الحوادث فالوجود المنسوب اليهما واحد بالذات
لكن باعتبار كونه منسوبا الى احدهما مغاير له باعتبار نسبته الى الآخر واما
الانتساب فحاله غير معلوم من كلامه انه على الحقيقة فيهما او حقيقة
في احدهما ومجاز في الآخر وقد حققناه سابقا تحقيقا لا يجابه
ينبغي ان لا يذهل عنه ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك في المعلم
الاول لانه يخفى قد اوردنا ههنا بالنسبة الى الوجود العلمي للحوادث فكان
هذا الوجود ازليا واجيب عنه بان الوجود العلمي للحوادث هو عين علمه فلا
يقتضي سبق العلم عليه لعدم كونه اختياريا ولو اورد مثل ذلك في المعلم
الاول بانه صادر بالاختيار فيكون مسبوقا بالعلم فيكون وجوده الخارجي
مسبوقا بوجوده العلمي ووجوده العلمي ايض صادر منه تعالى بالاختيار فيكون
مسبوقا بوجوده العلمي الآخر فيلزم التسلسل او الانتهاء الى وجود واجب
وكلاهما محالان لا يمكن ان يجاب على ما قرره شارح الاشارات
بمثل ما اجيب بان يق للمعلم الاول وجودات احدهما علمي هو عين علمه
سبحانه والآخر خارجي الاول صادر عنه سبحانه بالايجاب والثاني
صادر بالايجاب فالاول لا يقتضي سبق الوجود العلمي لانه ليس للمعلم
الاول عنده وجودان لانه قائل بالعلم الحضوري فوجوده العلمي ووجوده
الخارجي شيء واحد واما على ما قرره الشيخ المحقق فيجاب بما اجيب يقول

اجيب في الحوادث بان المعلم الاول مسبوق بالوجود العلمي الذي هو عين
العلم وهو لكونه علميا غير اختياري لا يقتضي سبق العلم هكذا ينبغي
ان يفهم هذا المقام لكون احدهما علميا الاول والآخر خارجيا
مقابلة الخارجي بالعلمي من قبيل مقابلة العام بالخاص فيكون المراد
بالعام ما سوى الخاص المقابل على ما قررنا سابقا ان الوجود
العلمي ايض وجود خارجي للمعلومات بل اعتبار كونه علما هو بعينه
اعتبار وجوده الخارجي نعم يمكن ان يتوقف في العينية لان اعتبار
العلمية هو اعتبار المنشائية للانكشاف واعتبار الوجود الخارجي
هو اعتبار المبدئية للآثار الخارجية ولا خفاء في التغاير بين الا
عتبارين ومعلوم ان كون الشيء مبدأ الانكشاف في العلم
الحضوري ليس مجعولا باعتبار نفسه بالجعل الاختياري ولهذا
لا يصح ان يق ان شاء يكون مبدأ للانكشاف وان لم
يشأ لم يكن وان كون الشيء موجودا مجعول بالجعل الاختياري
ولهذا يصح ان يق ان شاء اوجد وان لم يشأ لم يوجد وقد اورد
هذا الايراد على الشرح في بحث العلم من ايض فانه يجب هذا
الوجود علمي لا يخفى ان هذا لا يثبت ما ادعاه لانه يفهم منه ان ما علم
لم يكن موجودا لم يكن علما واللازم منه هو اللزوم لا العينية بالغرية
مصرحة فيه لان كون الشيء علما يجب امر يقتضي اقتضاء صريحا
ان يكون العلم غير ذلك الامر كما لا يخفى واعلم ان ما ذكرناه

جار على سياق مذهب المتكلمين يعني ان ما سبق منه ره ان الحوادث
موجودة في علم المدبر تعالى وعلمه امر بسيط اجمالا ووجود الحوادث في العلم هو
وجود العلم جرى على طبق مذهب المتكلمين فانهم القائلون بزيادة العلم ويقولون
ايضا بان الاشياء موجودة في علم المدبر تعالى انما قال جار على سياق مذهبهم
ولم يقل هو مذهبهم لان المصرح منهم هو ان علمه تعالى صفة زائدة
ذات اضافة او اضافة بين العالم والمعلوم ولم يقع منه القول بان
وجودها هو وجود العلم اذ حين اي حين كون علمه تعالى امرا اجماليا
بكون علمه تعالى غير ذاته واما على ما ذهب اليه الحكماء من كون علمه تعالى
عين ذاته فلا و ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا
وحدة العلم لو كان باعتبار كونه كليا جمليا غير متميز اجزائه بعضها
عن بعض وكثرة المعلوم باعتبار كونه في حد ذاته متعددا متمايزا
فهو مما لا ينقبض منه القول السليم ولكن لا يصح الحكم بكون العلم بالمعلومات
المتعددة علما بالفعل لعدم الامتياز من المعلومات ح وقد حكم
وقرر به ولو كان وحدة العلم باعتبار كونه جزئيا تشخصيا وكثرة
المعلوم باعتبار تعدده في الواقع واما معلومية بهذا الجزئي
التشخصي بطريق الامتياز بينهما فهو اما يصح المعلومية بالفعل لكن في
صحته لا بد من ان ينظر بالنظر الدقيق ويقائل بالتامل الحقيق
فان الشيء من غير الانطباق كيف يكون سببا للانكشاف
وانطباق التشخص الواحد لا يتصور الا بالنسبة الى الامور المتعددة

المتعددة لا بالقوة كما توهم بعضهم من المتاخرين من التمثيل
الذي ذكره من حال المجيب مثلوا حال العلم الاجمالي بحال من علم
مسئلة بالتفصيل ثم ذهل عنه فيسئل عنها فلم يحصل له الا حالة
علمية اجمالية يكون مبدأ التفصيل هذه مسئلة بل له علم بالقوة
بالنظر اليها مفصلا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس علما
بالفعل فان قيل عدم كونه علما بالفعل مما يحكم به العقل فلم قال
بكونه متبادرا الى الوهم قلنا هذا بالنظر الى كون المثال مطابقا
للممثل كما هو المتبادر من التمثيل هذا لكن التمثيل قد يكون للتقريب
الى الفهم والتوضيح وفي هذا النحو من التمثيل لا يلزم التطبيق فانه
لو فرض ان الامر في المثال المذكور كذلك نفهم منه تجويز كون
العلم في المثال المذكور علما بالفعل ولا خفاء في بعده فليس
لحال من يمثل له بهذا غاية ما في الباب عدم انطباق المثال للممثل له
ولا استحالة فيه لان الغرض من التمثيل قد يكون مجرد التقريب
الى الفهم والتوضيح وقد حققوا ذلك يحتمل اشارة الى كون
العلم الاجمالي علما بالفعل فيكون المقصود منه دفع ما يتوهم من
كون العلم بالقوة ويحتمل ان يكون اشارة الى كون التمثيل
لمجرد التقريب والتوضيح من غير ان يكون مطابقا للممثل قوله
واما على مذهب الحكماء القائلين بان علمه تعالى عين ذاته تعالى يعني قد
عرفت مما ذكرنا لكونه عاد ثانيا على سياق مذهب المتكلمين ان المتكلمين

جاريا

على مذهبهم موجوده في علم المدبّر وهو محيط بها وهو لكونه زايدا على ذاته
تع يستبعد ان يتوهم قيامها بذاته سبحانه واما على مذهب الحكماء
لكونهم قايلين بكون العلم عين ذاته فيتوهم من وجود الممكنات في
علم المدبّر تع انها قائمة بذاته تع فينبغي ان ينظر اليه ويظهر ما هو الحق
فيه قارا او ان يجيز اليه فقال فينبغي ان تلك الممكنات الموجودة الخ لكن
لم يتوجه الى تفصيله واجمل كانه اشار الى ان المقصود ههنا هو تحقيق
مذهب المتكلمين ومذهب الحكماء انما ذكر بالطفيل والاهتمام بالتفصيل
ليس بلازم فان قلت على ما ذكرته من سياق مذهب المتكلمين
اذ حاصله ان وجود الممكنات في علم المدبر تع عبارة عن كونها
سبحانه وهذا الانكشاف اما لقيامها به سبحانه او بقيامها بغيرها
اذ لا دخل لكون العلم زايدا او عينا فيه فكما يأتي الترديد في مذهب
الحكماء يأتي الترديد في مذهب المتكلمين ايض قلت على اصولهم لا يأتي
بقيام الممكنات بحسب الوجود العلمي بذاته تع المقصود من ذكر الايراد والمذكور
هو هذا التحقيق فان الممكنات بحسب الوجود هو العلم فقيام الممكنات
ليس قيام امر اخر غير العلم ولا استحالة في قيام العلم به تع
وهي في هذا الوجود متحدة لما توهم من ان الممكنات اذا كانت
بذاته تع كانت عين صفة العلم فيلزم التكثر في صفة العلم الحقيقية
وهو خلاف مذهبهم فاجاب بان الممكنات متكثرة بحسب الوجود
الخارجي متحدة بحسب هذا الوجود ويمكن ان يذهب الى الاحتمال

احتمال الذي ابداه بعض المتاخرين من الفرق بين القيام بالفعل
والحصول فيه واعلم ان الشارح الجديد للتجريد قال ان الحصول في الذهن
لا يقتضي اتصاف الذهن بالحاصل كما ان الحصول في المكان والزمان
لا يوجب اتصافهما بالحاصل وانما الموجب للاتصاف هو القيام
لا الحصول والثاني لا يستلزم الاول كما عرفت في الحصول في المكان
والزمان والمقصود ههنا ان حصول الممكنات في العلم يمكن ان
يلزم حصولها فيه سبحانه وحصولها فيه سبحانه لا يقتضي قيامها به
سبحانه ثم لا تغفل عن ان الحصول في المكان هو الحصول المظروف
في الظرف وحصول الممكنات في العلم ليس من هذا القبيل وما
وقع في كلام بعض الاكابر حكاية عنه سبحانه انا مكان المكان
ليس مصروفا على ظاهره فالحصول فيه سبحانه هو العلم بعد العلم لكونه
ليس من هذا القبيل لا بعلم كيفية ومع هذا اجمال لا يستلزم
القيام وهذا الكلام لا اختصاص له بمذهب المتكلمين ويمكن
ان يق على مذهب الحكماء ايض كما افاده فيما يأتي بقوله وانت
خبير بانه لو اجري هذا الاحتمال الخ وقد جنا في هذا على ما ذكرنا
الخ هذا جواب ايراد توهم وروده ههنا بان تجويز الفرق بين
القيام والحصول من الشيء مناف لما ذكر في حواشيه لانه قد قدح
في هذا الفرق فاجاب بان القدح على من جزم لا على من
جوزه وما وقع ههنا على سبيل التجويز لا على سبيل الجزم فلا منافاة

هذا
كيفية

ولا يكون قايمة به دفع ما يتوهم ان القول بحصول الممكنات
في العلم الذي هو ذاته سبحانه ليلزم كون الواجب سبحانه فاعلا و
قابلا لشيء واحد وهو مح على اصلهم اجاب بان القبول فرع القيام
والحصول لا يستلزم القيام فالممكنات حاصلة في العلم غير قايمة به
بانفسها ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على كونه ههنا اي
لا يمكن ان يق ان الصورة العلمية للممكنات على تقدير القول
بكونها حاصلة في ذاته سبحانه قايمة بانفسها غير قايمة بذاته سبحانه
هي المثل الافلاطونية فيلزم القول من الحكماء بالمثل الا صور مجردة
متعلقة موجودة في الخارج عن المشاعر بوجود اصلي والصور العلمية
للممكنات صور حاصلة في علم سبحانه بالحصول الظلي وان كانت
قايمة بانفسها بحسب هذا الحصول والدلايل التي ذكرت في
نفيها انما يتوجه اذا قيل لحج اشار الى دفع ما يورد من ان
الحكماء اقاموا ادلة وابطلوا بها المثل الافلاطونية وهذه الادلة
كما تبطل المثل تبطل المهل الصور الحاصلة في العلم القايمة بانفسها
على ما ابداه بعض المتاخرين ايضا فلا يمكن على مذهب الحكماء ان يذهبوا
الى الاحتمال الذي ابداه بعض المتاخرين والجواب ان الادلة
المذكورة لابطال المثل انما ابطلت وجود مثل في الخارج والصور العلمية
الحاصلة في العلم الغير القايم بذاته تعالى القايمة بانفسها لو كانت مو
جودة في الخارج لبطلت بها لكنها ليست موجودة بالوجود الخارجي الاصلي

على ذلك

قايمة بانفسها

الاصلي بل موجودة بالوجود العلمي الظلي فلا تجري الدلايل في الصورة
العلمية على ما ابداه بعض المتاخرين وهذا اضرب مما قيل في
اي القول بكون الممكنات حاصلة في العلم قايمة بانفسها غير قايمة
به سبحانه اقرب الى الحق من القول بكون العلم بالممكنات مطويا في علمه ذاته
حاصل هذا القول ان الواجب سبحانه لما علم ذاته على ما هو عليه فهو سبحانه
يعلم ذاته بجميع صفاته ومن جملة صفاته كونه مبدا الممكنات والعلم
بكونه مبدا لها لا يمكن بدون العلم بها فيندرج العلم بها في علمه
سبحانه بذاته هذا هو المراد من قوله لان ذاته تعالى على ما هو عليه الى
قوله فانه يعلمها اجمالا في ضمن علمه تعالى بذاته وحينئذ بالبسط القول كما
انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضوري لخ وذلك لان كون العلم بالعلة
لخ دليل الاقربية ببيان بعد ما قيل وخلوه عن هذا البعد وحاصله
ان فيما قيل لما التزم خلوه عن الكثرة في ذاته وصفاته فلا يلزم
ان لا يكون الصور العلمية متكثرة فلا بد من ان ينطوي الكثرة
في الوحدة فانطوى العلم بالممكنات في العلم بذاته تعالى لا يتصور الا بان
يكون العلم بالمعلول مندرجا في العلم بالعلة بان يكون هو بعينه بالفعل
ويكون مغايرا له بالقوة وخلاصته ان يكون العلم بذاته تعالى علما
اجمالا بالنسبة الى الممكنات وكونه اجماليا للعلم بالممكنات لا يكون الا
بان يكون العلم بالذات قابلا للتحليل والتفصيل بالنسبة الى العلم بالممكنات
ولا شك ان العلة مباينة للمعلولات والاخلال العلم بالمباين الى

اقرب نسخة

للخلوص

في ذاته

ليا

للتحليل

العلم بالمباينات مما لا خفاء في بعده ولیس المعلومات مما يحل اليه
العلة لكونها مباينة لها فاذا لم تنحل العلة الى المعلولات لم ينحل العلم
بالعلة الى العلم بالمعلولات فذلك يفضي الى كون العلم الخ اي القول
بكون العلم بالعلة بعينه العلم يفضي الى كون العلم باحد المتضايفين
المت هو بعينه مطلقا سواء كان بينهما علاقة العلية اولا بعينه
العلم بالمضايف الآخر فيكون العلم بالاب مثلا بعينه العلم بالابن
لان العينية في العلة والمعلول ليست الا بسبب علاقة التضايف
لتحقق الذي بينهما وخصوصية العلية لا مدخل لها فيهما فان
قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول هذا يصحح للانطواء انه كون جاء
بقوله قلت بان السببية بين العلمين الخ لان السببية بين الشيئين
لا يستلزم السببية بين علليهما السببية بان الاول يستلزم الا
ستلزام لا العينية التي اريدت بالانطواء لو سلم اشارة
الى منع السببية بين العلمين لان السببية بين الشيئين لا استلزام
السببية بين علليهما وذلك لا يحصل بحسب والاستلزام
كما يكون بالنسبة الى الواحد يكون بالنسبة الى الكثير ايض وعلم
انهم ذكروا ان علم الواجب بغيره منطو في علمه ايض بذاته الخ هذا الكلام
من الش بعد افادته ان القول بالانطواء قول بعيد عن القبول
بان هذا القول وقع منهم على وجه لا يتضح منه بانه يقنع من له فطانة
وذكاء ففيه اشارة ايض الى بعده عن مرتبة القبول لان تلك

تلك الممكنات متباينة للواجب تعالى وحضور احد المتباينين الخ هذ
قد ذكر سابقا في قوله وذلك لان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم
بالمع الخ كما ذكرنا حاصله وخلاصته وتصحيح الانطواء بالاستلزام لا
يصح لان المقص نفي الكثرة والاستلزام لا يخفى لهذا المطلب كما سبق
ولو صح ما ذكره الخ من ان الواجب يعلم ذاته على ما هي عليه ومن
جملة احواله كونه مبدأ للممكنات والعلم بكونه مبدأ لها يستلزم العلم بها
امكن ان يقال من جملة احواله كونه مغايرا للممكنات الى قوله
فيتضمن علمه تع بذاته علمه بجميع ما سواه فيه ان في هذا القول لم يلزم
محذور بل لزم ما هو المط غاية ما في الباب ان فيه تقرير الدليل
المثبت للمط بوجه آخر وليس فيه نقض لا اجماليا كما هو الظ من التقرير
ولا تفصيليا وهو مقصد الش ان هذا التقرير لازم للتقرير الاول والملازم
بطلانه يجري في كل شيء فانه يمكن ان يق مثلا انا نعلم ذاتنا علما
حضوريا على ما هي له ومن جملة احوالنا كوننا مغايرا لما سوانا فيلزم كوننا
عالما بجميع ما سوانا والتالي باطل وكذا المقدم ثم انهم ذكروا ان علمه تع
حضوري وحاصل هذا الكلام ان القول بانطواء علمه تع بالاشياء في
علمه تع بذاته لا يجامع القول بكون العلم حضوريا وهم قائلون به لان ذلك
الانطواء في العلم الحضوري لا يتصور الا بانطواء الصورة العينية في
الصورة العينية وهو مع تباينهما محال واما استلزام احدهما للآخر فهو
لا يكفي في المقام كما سبق مرارا ومن البين ان وجود العلة بعينه

تعرفات چای

ایلیمی تقرر
هم دم نفع بی
نقصان چای

تا کر بولغای

ایتماع دوره
یاراشچای

الخ هذا صريح في ان المقصد هو الايراد بانطواء علمه تعم بالاشياء في علمه
بذاته فالمخلص لهم ان يلتجأوا الى ما ذكرناه سابقا اي المخلص في
تصحيح الانطواء المذكور كما هو الظاهر ان يقال الاشياء المعقولة بذواتها
لصور المنتزعة لها جهتان جهة العلمية وجهة الموجودية في الخارج
وجهة الاولى متقدمة على جهتها الثانية ومنسوبة اليه تعم بالايجاب
بخلاف جهة الثانية فانها منسوبة اليه بالاختيار فيه ان هذا لا تصحح
انطواء علمه بغيره في علمه بذاته كما لا يخفى وفيه ما اشرنا اليه سابقا
من ان القول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه
بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجي صادر عنه بالاختيار تعسف
لا ترتضيه الفطرة السليمة وقد سبق منا فيه كلام لا ينبغي ان
يغفل عنه ولنا في تحقيق مذهبهم كلام آخر يعلو عن طور علم
الكلام لعله هذا اشارة الى ما وقع من الاكابر الصوفية الصفية
الزكية قدس الله اسرارهم من ان الممكنات شيونات واعتبارات
له تعالى سبحانه لعل قوله يعلو عن طور علم الكلام عذر فيه لترك تحقيقه و
كذا احالته الى رسالة مفردة فاللائق ان يترك فان قلت
علم الواجب حضوري وحضور الشيء الخ يعني انهم قالوا علم الواجب بذاته
حضوري كعلمنا بانفسنا والحضوري لكونه نسبة يقتضي المغايرة فالعلم
والمعلوم يجب ان يكونا متغايرين فالذات من حيث هي هي لا
يكون عالما به من حيث هي هي لعدم التغاير فلا بد ان يعتبر قيدا ما

الاكابر

كما ترك

اما في جانب العالم او في جانب المعلوم فالذات مع القيد عالم الذات
من حيث هي هي والذات من حيث هي هي عالم للذات مع القيد
واما اعتبار القيد في الجانبين فمما لا حاجة اليه فالايراد باعتبار
نفي العلم من الذات من حيث هي هي بالنسبة الى الذات من
حيث هي هي يعني ان المورد بنى ايراده على ان معنى كون علم الواجب
بذاته حضوريا ان الذات من حيث يعلم ذاته من حيث هي هي
فاورد بان الحضور الى لكونه نسبة يقتضي المغايرة فلا معنى لكون
علم الواجب بذاته حضوريا فاجاب اولا بقبول ما فهم من العلم
الحضوري وتصحيح ما فهم بان الحضور بمعنى عدم الغيبة وهو لكونه نفيا
ورفعا للنسبة لا يقتضي المغايرة فيصح العلم الحضوري بالمعنى الذي
فهم واجاب ثانيا بان العلم الحضوري ليس بمعنى ان الذات
من حيث هي يعلم الذات من حيث هي حتى لا يمكن لعدم المغايرة
بل بمعنى ان الذات مع القيد يعلم الذات من حيث هي فالذات
من حيث هي حاضرة للذات مع القيد والتعبير بعدم الغيبة
لا يجدي الخ اشارة الى الجواب عن هذا الايراد بان الحضور عبارة
عن عدم الغيبة ورد الجواب بان الغيبة ايضا نسبة كالحضور فيقتضي
المغايرة كالحضور قلت عدم الغيبة نفي للنسبة اي نسبة الغيبة
ونفي الغيبة لا يستدعي النسبة بل قد يكون للوحدة وانتفاء الاثنينية
فلا يستدعي المغايرة وايضا لا محذور في ان يكون الذات

النسبة

مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي اختيار في هذا
الجواب اعتبار القيد في جانب العالم ومنع استحالته بل ادعى
عدم استحالته ثم لا يخفى ان اعتبار القيد في جانب العلم
يتصور بوجهين احدهما ان يكون العالم المجموع الذات والقيد
فالذات وحدها لا يكون عالما فيلزم نفي العلم عن الواجب من
حيث هو تعالى عن ذلك علوا كبيرا والثاني ان يكون العالم هو
الذات لكن لا من حيث هي هي بل بشرط القيد كما ان ذات الكاتب الكاتب
وحده حركة الاصابع بشرط الكتابة او في وقت القيد كما
في المشروط العامة ما دام الوصف فيلزم نفي العلم عن الذات
مع قطع النظر عن هذا القيد وهو محال الا ان يكون الاستحالة
ممنوعة فاختار في الواجب هذا الوجه الثاني ومنع استحالته ولم
يختر اعتبار القيد في جانب المعلوم فان اعتباره
فيه يستلزم عدم معلومية الذات من حيث هي هي فيلزم
الجهل بالنسبة الى الشيء تعالى عن ذلك علوا كبيرا الا ان يغض عن
اعتبار القيد في جانب المعلوم مثل ما اعتبر في جانب
العالم وتحقيق المقام يقتضي بسطا في الكلام قد اورد الاستاذ
المحقق المدقق ههنا وفصله في شرح الرسالة في اثبات الواجب
وقال الاعتبار الزائد اما ان يوجد في كل من طرف العلة
والعالم والمعلوم او في طرف والعالم فقط او في طرف المعلول

المعلول والمعلوم فقط وفصل القسم الاول كمال التفصيل وحصل
ثمانية عشر احتمالا فيه واضاف في حواشيه على هذا الشرح ستة
احتمالات واحال حال القسمين الاخرين الى القسم الاول واورد
بان في بعض هذه الاحتمالات يلزم ما يهرب عنه مع ازدياد المؤنة
وبعضها يكون خارجا عما نحن فيه فلا يندفع الشبهة اقول اولا نطلق
النقد وعنايته في تفصيل المقام اعلم ان النسبة العلمية مثلا بالنسبة
الى الطرف الاول ما بطريق الايجاب الكلي والايجاب الجزئي
ولما كان الآحاد في الطرف الاول ثلثة يكون الايجاب الجزئي
فيه ثلثة والثنائيات الثلاثة التي يتوهم في بادي الرأي لا اعتبار
لها لان احدها عين احد الوحدانيات واثنان منها اعتباري
محض لا اعتبار جزء فيهما مرتين اعلم ان للاستاذ المحقق في
كون الموجود الرابع عند وجود الاثنين موجودا حقيقيا كلاما
ولنا فيه توقف كما اسلفنا مفصلا في مبحث الاستدلال فان
اردت والاطلاع عليه فارجع اليه فيكون نسبة العلية الى الطرف
الاول متصورة بصور اربع وكذا نسبة المعلومية بالنسبة الى
الطرف الآخر متصور بالصور الاربع فاضرب الاربع
في الاربع فيحصل ستة عشر قسما الاول الايجاب الكلي في الطرفين
الثاني الايجاب الكلي في الطرف الاول والايجاب الجزئي بالنسبة
الى الذات في الطرف الآخر بان يكون في كل من الذات ولا

الذات
اي
وجوب يجوبه

بلطف
الاقسام

اقول

عتبار والمجموع علة فقط فلا يكون الايجاب الكلي بالنسبة الى الا
عتبار ولا بالنسبة الى المجموع فرفع الايجاب الكلي فيهما اما
بسلب الكلي فيهما بان لا يكون شيء من الامور الثلثة في
الطرف الاول علة في شيء من الاعتبار والمجموع في الطرف
الاخر باعتبار كلية السلب في الطرفين او لا يكون منهما علة
في الاعتبار واما بالنسبة الى المجموع فشيء منهما علة اما الذات
او الاعتبار او المجموع باعتبار السلب الكلي في الطرف الاول
والجزئي دونه في الطرف الاخر وكذا الحال في المجموع بان
لا يكون شيء منهما علة في المجموع واما بالنسبة الى الاعتبار فشيء
منهما علة اما الذات او الاعتبار او المجموع فهذا القسم سبعة
اقسام وكذا الحال في الايجاب الكلي في الطرف الاول
والايجاب الجزئي في الطرف الاخر بالنسبة الى الاعتبار او
المجموع فيكون جميع الاقسام اثنين وعشرين قسما نعم القسم
الاول قسم عليه الايجاب الجزئي في الطرف الاول باعتبار
الذات او الاعتبار او المجموع مع الايجاب الكلي والجزئي
في الطرف الاخر فانه يحصل لكل اعتبار احد وعشرون قسما
فيكون المبلغ خمس وثمانون قسما ثم احتمال التوزيع توافقا
وتخالفا خارج عن الاقسام المذكورة فالتوزيع بطريق
التوافق الكلي قسم واحد والتوزيع بطريق التوافق الجزئي

الجزئي اما بطريق توافق الواحد والجزئي الواحد اما الذات او
الاعتبار او المجموع فهو ثلثة اقسام او بتوافق الجزئين
فهو ايضا ثلثة اقسام باعتبار الاشتراك في العلية ولكن باعتبار
الاشتراك في العلية في الاقسام يزيد الاقسام بكثير والتوزيع
بطريق التخالف الكلي اما بان يكون الاول بالثاني والثاني بالثالث
والثالث بالاول وبان يكون الاول بالثالث والثاني بالاول و
الثالث بالثاني فيكون مجموع الاقسام الحاصلة من احتمالات
القسم الاول اربعة وتسعون ولو تاملت حق التامل واعتبرت
الاشتراك في العلية يزيد الاقسام بكثير كما اومانا اليه فعليك با
لتامل اللايق واما القسمان الاخران فينكشف حالهما بالقياس
الى القسم الاول واقول ثم فيما بعد اية المرتبة وجه توجيه
اعلم انهم قالوا التغاير الاعتباري بين العلة والمعلول لا يكفي
في الوجود الخارجي ويكفي في الوجود الذهني وقد توقف فيه كثير من
العلماء المحققين يمكن ان يقال بعل سره ان الوجود الذهني هو العلم
وليس فيه تمثل عين الشيء شرطا كما في العلم بالوجه فان الممثل فيه
هو صورة الوجه بحيث ينطبق على ذي الوجه والفرق بين العلم
بالشيء بالوجه والعلم بوجه الشيء هو اي اعتبار هذه الحيثية وعدمه
فتمثل صورة وجه الشيء كما هو بالعلم بالوجه كتمثل عين الشيء
كما هو في العلم بالكنه في كونه علما فلما تحقق هذا النحو من الاثنينية

في الوجود الذهني للشيء الواحد صح ان يكون الشيء باعتبار واحد وجوده
علة وباعتبار الآخر معلولا فكفى التغاير الاعتباري بينهما في الوجود
الذهني ولما لم يكف هذا النحو من الوجود الاعتباري في الوجود الخارجي
بان يكون الشيء الواحد موجودين بالنحوين من الوجود الخارجي لم يصح ان
يكون الشيء لم يصح ان الواحد باحد اعتباريه علة والآخر معلولا
فلم يكف التغاير الاعتباري بينهما في الوجود الخارجي واما على ما ذكرنا
في التصور بالوجه والكنه فتغاير التصور بالاجمال والتفصيل والوجود النفسي كما
في التصور العلم والوجود الصوري كما في تصور غير العلم مع القبول لحصول الشيء
بنفسه لا بشخصه في الصورتين فعرفت مما حققنا ان الاعتبارين
ماخوذين في الطرفين هما النحوان من الوجود وتحققت معرفة ان
الاعتبار ماخوذ في الطرفين فان نسبة العلية بين الذات والذات
لا يلزم ما يهرب عنه وهو تحقق النسبة بين الشيء الواحد لان النسبة
بين العلية بين الشيئين العلية وبين المتغايرين اذا كان وجود
احدهما سابقا على وجود الآخر ليست الا باعتبار سبق احد الوجودين
على الآخر فبناء العلية على تغاير الوجودين لا على تغاير معروضيهما
وان كان متحققا فلما سبق احد الوجودين للشيء الواحد على الآخر صح
نسبة العلية بين هذا الشيء ونفسه فعلم ان ما يهرب عنه كان
تحقق النسبة بين الشيء الواحد من غير ان يكون الوجودان المتغايران
منظورين او ان نسبتهما بين الذات والاعتبار كان معناها انهما

لم يكن [illegible] من الاعتبار

لا التجه [illegible]

بانما تقدم وجود الذات على نفس الاعتبار وهي الوجود الآخر
للذات وفي عكس ذلك يكون عكس ذلك ويعرف من ذلك
حال الاعتبارين ويعرف ايضا حال علية كل واحد في كل في بابه
هذه الاعتبارات يصح نسبة العلية بين الذات والذات
من غير لزوم ما يهرب عنه وعدم كونه مما نحن فيه او اعتبر
الحال في العلم الحصولي بان المعلوم بالعلم الحصولي يجوز ان يكون
معلوما من غير ان يتمثل عينه بل يتمثل وجهه فلك ان
تعرف منه ان المعلوم بالعلم الحضوري يجوز ان يكون معلوما
بحضور ليس عينه حضورا اصليا لا كليا لئلا ينقض بالعلم الحصولي
ولكن كان بحيث ينطبق عليه وبهذا الاعتبار كان علما
وبدونه كان علما حضوريا بالنفس على طريق العلم لذلك الشيء بانه
بوجهه والعلم بوجه الشيء ولا يجب علينا تعيين ذلك الامر فالعلم
الحضوري بحضور عينه بمنزلة العلم الحصولي للشيء بالكنه والحضور
بحضور امر ينطبق عينه بمنزلة العلم والحصول للشيء بالوجه فصح كون
النفس عالما بذاتها وكون الواجب عالما بذاته على قياس
كون الذات علة للذات فان قلت العلم الحضوري باعتبار
حضور امر منطبق على الذات حضورا اصليا فصحح العلية بين الشيء
ونفسه في الوجود الخارجي لان الحضور الاصلي هو الوجود الخارجي
وقد عرفت نفيه سابقا قلنا ما نفيناه كان في الوجود الخارجي

فان قلت

الاصلي الصرف من غير ان يكون ظلا او حاصل الفرق بين
الوجود الخارجي والذهني ان الوجود الذهني وجود ظلي مطلقا والامتياز
بين آحاده بحسب الذات ويعلم من ذلك من قول القدما
في تمايز التصور والتصديق بان للحصول الذهني انحاء متمايزة بالذات
فالمتصنع بهذا الصنع يتصنع بالانحاء المتمايزة بالذات والوجود الخارجي
الاصلي الصرف ليس له انحاء متخالفة متمايزة بالذات فالمتصنع به
لا يتصنع الا بصنع واحد فالوجود الذهني من غير ان يكون ظلا لذهني
آخر يجوز ان يتصف به الشي مع اتصافه بالآخر واما الوجود
الخارجي فلا يجوز الاتصاف لشي واحد بالنحوين منه من غير ان يكون
احدهما ظلا بالنسبة الى الآخر فان قيل فاجوز العلية من الشي
ونفسه في الوجود الخارجي في الجملة فللمعترض ان يقول في دليل اثبات
الواجب لم لا يجوز ان يكون المجموع من حيث المجموع علة لنفسه
باعتبار التغاير الاعتباري الذي من حيث الوجود الخارجي
الاصلي والظلي لا بد لنفيه من دليل قلنا علية الظلي للاصلي غير معقول
وعكسه ايضا محال لا يقبله العقل السليم والذهن المستقيم لان
الاصلي هو الذي يطلب به العلة العلامة ثم لا يخفى ان ما كتبنا
في تفصيل الاقسام وتحقيق المرام في الفرق بين الوجود
الخارجي والذهني وتصحيح العلية بين الشي ونفسه وعلية الشي
لنفسه وكنا نظن انه اتينا بغاية التفصيل قد عرفنا بعد ذلك

ذلك انه اجمال واللائق له تحقيق وتدقيق وتفصيل لا يسع لنا
وقت لنعم ما قال الاستاذ المحقق في التتمة بيت هر بيا با كريم
وقت گريز از مردم ؛ ميكند وحشي دل قصد بيابان وگريز وتضايق
التحرير المعترف بالتقصير ؛ در چمن چون بتماشاي تو آيم نفسي
مينمايد بنظر تازه گلستان دگر نعم مراتب المعرفة لا نهاية
لها اللهم اجعلنا من العارفين الكاملين ولا تجعلنا مع
الجاهلين القاصرين بحرمة حبيبك سيد الاولين والآخرين
وصل عليه وسلم وعلى آله واصحابه واحبابه الطيبين الطاهرين
واحشرنا معهم برحمتك يا ارحم الراحمين ثم ما يتعلق بمبحث
العلم من الشرح للعقايد العضدية للعلامة الدواني قدس
سره رحمه الله لنا رحمة واسعة لكن القدرة عند المتكلمين
عبارة عن صحة الفعل والترك يعني اذا فعل القادر شيئا صح ان
يترك في بدله الفعل الحاصل ان الفعل منسوب الى المشية و
الارادة وهي صفة من شانها ان الترجيح احد من غير مرجح
فالمريد اذا اراد الفعل ليست هذه الارادة منسوبة الى مرجح
سوى نفسها فجاز له ان يريد الترك بدل الفعل هذا معنى صحة
الفعل والترك عند المتكلمين واما عند الحكماء فهي عبارة من كونه
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل بمعنى ان القادر هو الذي
يفعل بارادة وارادته جانب الفعل منسوبة الى مرجح سوى

مبحث القدرة

الارادة فصار بذلك المرجح جانب الترك مرجوحا فامتنع الترك
فلم يصح حين فعل ان يترك فارادته جانب الفعل مرجحها وقعة
دائما ولا يصح ان لا يريد جانب الفعل هذا معنى قوله ومقدم
الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع الخ فان
القادر بمرجح مشية الفعل ان يشاء الفعل فيفعل وان فرض
وتحقق مرجح مشية الترك لم يشاء الفعل فيترك فمقدم الشرطية
الاولى واقع دائما ومقدم الشرطية الثانية غير واقع دائما
فالشرطية الاولى صادقة مركبة من صادقتين والشرطية الثانية
صادقة مركبة من كاذبتين لان مشية الفعل اذا كانت
دائمة لم يقع عدم مشية الفعل اصلا فلم يقع عدم الفعل اصلا
فقولنا لم يشاء غير واقع وقولنا لم يفعل ايضا غير واقع فهما
كاذبتان واما الشرطية المركبة منهما فصادقة فان قيل دوام
وقوع المشية ينافي وقوع عدم المشية بالفعل ولا ينافي وقوعه
بالامكان فلم حكمت بكذبهما بقرينة المقابلة المراد فعلية النسبة
فيكونان بالنسبة الى الفعلية كاذبين ودوام الفعل
وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الخ هذا دفع شبهة تورد
ههنا على الحكماء وهي ان الترك اذا كان ممتنعا يكون الفعل
واجبا لان امتناع احد الطرفين هو وجوب الطرف
الآخر فكيف يكون الفاعل مع وجوب الفعل مختارا بل

بل الفعل ان يكون مضطرا موجبا فاجاب بقوله ودوام الفعل
الخ فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته يعني ان العلم الزائد
مع عدم كونه في مرتبة العلم الذي هو عين الذات افاد وجوب
الفعل وامتناع الترك فما ظنك في العلم الذي هو العين فانه
يفيد الوجوب البتة فهو مستبعد والقول المتكلمين بان القادر
اذا فعل يصح ان يترك بدل فعله فهو قادر على جميع الممكنات
هذا الفاء فصيحة يعني اذا عرفت معنى القدرة عند الفريقين
فاعلم انه قادر على جميع الممكنات لان المقتضي الى قوله لان
الامكان مشترك الخ اعلم ان هذا متمم للدليل السابق الذي دل
بعموم القدرة وحاصله ان المقتضي للقادرية هو ذات الواجب
والمصحح للمقدورية هو امكان الممكن والامكان مشترك بين
الممكنات وهي مستندة اليه سبحانه فاذا كانت الممكنات بأسرها
مستندة الى الواجب سبحانه فبعد تحقق المقتضي والمصحح وكون الواجب
قادرا مختارا في البعض لزم ان يكون قادرا على جميع الممكنات
فيكون قوله وقد ثبت انه فاعل بالاختيار اعادة لقوله فاذا
ثبت قدرته في البعض وتكرار المقدمات في تقرير الادلة كثير
بنادر ويكون قوله فيكون قادرا عليه اي على الجميع تفريعا للمدعى
على الدليل هذا هو المعتمد في تصحيح هذا المقام وفي بعض النسخ وقع
قوله لان الامكان مصدرا بالواو العاطفة فكانه سهو وقع

يجب مدا
فان قيل

من كلام الشارح قيل الاولى في اثبات هذا الخ وجه اولوية ان
الاستناد الى الوحي يقطع عرق الشبهة بخلاف الاولوية
الادلة العقلية فان العقل يعارضه الوهم ويغلبه لكن
اثبات ارسال الرسل يتوقف على اثبات شمول القدرة الخ فلو ثبت
شمول القدرة بالدليل السمعية المتوقف على اثبات ارسال
الرسل يلزم الدور فلا يتم ما قيل ان الاولى في اثبات
الخ اعلم ان جميع الاحكام الشرعية المستنبطة من الادلة
السمعية متوقفة على في اثبات ارسال الرسل فلو كان ذلك
الاثبات متوقف على اثبات شمول العلم والقدرة يكون جميع
الاحكام متوقفة على اثبات شمول العلم والقدرة فيجب ان
يثبت ان ذلك الشمول بالدليل العقلي كما اثبت اولا بان المقتضي
بقدرته هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان الى آخر
الدليل واثبت الاختيار في البعض بان الحوادث الصادرة
منه تعم دليل كونه تعم مختارا فيهما لان المستند الى الموجب القديم
قديم على ما تقرر ثم اعلم انه يمكن ان يتوقف اثبات الرسل
على اثبات شمول القدرة بتجويز ان يخلق الله تعم العلم الضروري
بصدق النبي عليه السلام فيمن شاهد المعجزة فيصدقه من غير ان
يحتاج الى ان يعلم ان القدرة شاملة لجميع الافعال فلعله
لهذا اشتهر بين الجمهور انهم تمسكوا في مثل هذا المطلب بالدلائل

بالدلائل

كما

مبحث الارادة

لا بل السمعية وهذا المخصص هو الارادة يعني ليس المخصص
الا الارادة فالارادة تخصص بذاتها من غير ان يحتاج
الى مرجح آخر فمن هذا يعلم ان صحة الفعل والترك يكون بالمعنى
الذي قررناه سابقا فارجع اليه وجد والملاحظة اذ الا
رادة هو مدلول الامر او لازمه يعني ان صيغة الامر تدل
على معنى هو الطلب والارادة هي المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية
بخواستن وخواهش كردن وهذا المعنى هو الطلب فمعنى الارادة
هو معنى الامر عين الامر فالارادة مدلول الامر وان الزم
ان معنى الارادة مغاير بمعنى الامر فلا شك انه لازم مساو
لمدلول الامر ففي كل موضع تحقق فيه الارادة يلزم ان تحقق
فيه الامر اما للعينية او للمساوات فلم يتحقق الامر في الشرور و
المعاصي يجب ان لا تحقق الارادة فيهما فالمراد باللازم هو اللازم
المساوي ولك ان تقول ان لا تحقق الارادة فيهما ولك
ان تقول هذا الكلام من الشارح مثل ما قاله الشيخ ابن الحاجب
في مبحث الحرف من الكافية وام المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام
وقال شارحه اي غير مستعملة بدونها واللازم بهذا المعنى ملزوم
فيتم التقريب واما توفيق الجواب عنه بسيجئ والجواب عن الاول
ان الامر قد ينفك الخ يعني ان انفكاك الامر عن الارادة بان
يتحقق الامر بدونها دليل عدم العينية ويدل على عدم المساواة

الخ فلو حمل اللزوم في الحمل الثاني على اللزوم المساوي ينطبق الجواب
ولو لم يحمل عليه فطريق التطبيق والتوفيق ان يق انفكاك الامر
عن الارادة معناه ان الارادة يتحقق بدون الامر وفي
المثال المذكور لو امر السيد بالفعل مريدا للترك فكما ان الامر بالنسبة
الى الفعل متحقق بدون ارادة الفعل يتحقق ارادة الترك بدون
الامر بالترك فصح ان الارادة متحققة بدون الامر فتحقق الارادة
بدون الامر يهدم لزوم الامر كما يهدم العينية وكان مراد
الاستدلال على احدهما ثم لا يخفى على المتامل الصادق انه اراد
بتحقق الامر في المثال المذكور بدون الارادة ان صيغة الامر
من غير قصد معناه متحققة بدون الارادة فهو مسلم لكن
الكلام ليس في صيغة الامر في حقيقته وان اراد ان معنى
الامر بدون الارادة متحقق فان اراد بمعنى الامر صورة
الطلب للتخيل فهو ليس معنى الامر فلم يتحقق معنى الامر بدون الارادة
وان لم يتحقق الطلب حقيقتا بدون الارادة فمعنى الامر هو الطلب
النفسي الذي يق لصاحبه وخواهش كردد وهو غير الارادة
وليس لا فعلم ان هذا الجواب ليس كافيا فيجب الايجاب على وجه
يقطع عرق الشبهة كما اشير اليه ان شاء الله وعن الثاني
ان الواجب الرضا بالقضاء اعلم ان المستدل قال الرضاء
بما يريد الله تع واجب يعني على العباد ان يرضوا بمراد الله

(حاشية: الحمل — بدل: خواهش وخواهش كرد — بدل: بسبير)

الله تع ولم يقل يجب الرضاء على المقضي حتى يجاب بان يجب
الرضاء على القضاء واجب لا على المقضي الا ان يق ان المراد
والمقضي واحد بالذات والارادة والقضاء كذلك فافاد في
الجواب ان الرضاء كما لا يجب على المقضي بل يجب على القضاء
وكذلك لا يجب الرضاء على المراد بل يجب على الارادة يعني
ان ذات المقضي وذات المراد غير مرضي واما قضاؤه جل
سبحانه وارادته لاي شيء فهو مرضي كما قالوا الا انظر الى ما
فعل وانظر الى من جعل فالشتم في حد ذاته مبغوض واما من المحبوب
من حيث انه المحبوب محبوب فالرضا بالقضاء والارادة هو
الرضاء بالنظر الى النسبة اليه سبحانه سواء لنعم ما قال له العارف
الجامي قدس سره السامي از دست حبيب هر چه بستاند نيست
از ان بد مست كه از ماست چون از دوست نيكوست بهذا
محصل قوله ومحصله ان الانكار المتعلق بالمعاصي انما هو
ومع قطع النظر عن ذلك لا حسن ولا قبح الخ يعني ان حسن
الخلق والايجاد لا يحتاج الى ان يق انه متضمن بمصالح لانه
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد قال الله تعالى في تنزيله يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد قال الله تعالى في تنزيله سبحانه لا يسأل عما يفعل وهم
يسألون لشاهد الحسن والقبح فلا ان يحسن القبيح ويقبح الحسن حاله
ان حسن ايجاد الله تع الشيء اي شيء كان لا يحتاج الى بيانه

(حاشية: فعل)

بتضمنه المصالح لان فعل المحبوب محبوب وفعل الحسن وليس
للعقل ان يحكم بقبح ايجاد القبيح اذ الحسن والقبح ليسا عقليين عندنا
فهذا القول متمم للجواب السابق لا جواب آخر بان يحكم فيه
بكون الرضاء على المقتضي كون مطلقا لان انكار المقتضي من
حيث انه مقتضي له نعم انكار للنسبة اليه نعم لان فائدة
يرجع الى القيد وهو لا يليق ثم لا يخفى ان الحسن والقبح يستعملان
في ثلثة معان الاول ان الحسن ما يستحق مرتكبه الثواب في الاجل
والمدح في العاجل والقبح ما يستحق مرتكبه العقاب في الاجل
والذم في العاجل والحسن والقبح بهذا المعنى وقع الخلاف في كونهما
شرعيين او عقليين فعندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان
الثاني ان الحسن صفة الكمال والقبح صفة النقص والثالث ان الحسن
يوافق المصلحة والقبح يخالف المصلحة ولا خلاف في كون هذين
المعنيين عقليين فاشار الى الجواب لو اراد المورد احد هذين
المعنيين بان قال خلق القبيح بمعنى انه ليس صفة كمال وقبيح بمعنى
انه ليس موافقا للمصلحة لقوله المتضمنة لمصالح اذ المتضمن للمصالح
صفة كمال وكونه موافقا للمصلحة لا يحتاج الى البيان فلم يبق
من الشبه الشرح رحمه الله لنا رحمة واسعة الشبه ثم اعلم ان الكفر
المقتضي له ذات وله نسبة الى الفاعل الموجد ونسبة الى المحل المتصف
النسبة الاولى هي النسبة الايقاعية والنسبة الثانية هي النسبة

بدل كفرا المقتضي

١٢٦

النسبة الاضافية والانكار ليس الا بالنسبة الثانية وهو يرجع
الى كسب العبد فيعاقب ولو اخذ بسبب كسبه ومدخلية حينئذ
قلت ولا يلزم ان يكون العبد في المثال المذكور الخ يعني
ان القول بان الاطاعة تحصيل ما امر به المطاع غير موجه
اذ يلزم على هذا القول ان يكون العبد في المثال المذكور مع
انه آت بما يرضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا والحال انه
لو خالفه يكون مطيعا لانه يخالف اتى بما يرضاه السيد الا يرى
انه لو علم السلطان ان العبد علم قصد السيد فخالفه لئلا يقع سيده
في معرض العقاب والعقاب من السلطان لم يقم للسيد عذرا
في صورة المخالفة فلم يعد السلطان هذه المخالفة معصية من العبد
للسيد فعلم من هذا ان مخالفة الامر مطلقا لم يكن معصية
فلم يكن موافقة الامر مطلقا طاعة فان قيل معنى كلام المجيب
ان الاطاعة تحصيل المأمور به اذا كان مرضيا لا مطلقا و
المأمور به في المثال المذكور ليس بمرضي فلهذا لا يكون المخالفة
معصية قلنا فعلى هذا الاحاجة الى ان يقال الاطاعة تحصيل
ما امر به المطاع بل يكفي ان يقال الطاعة تحصيل ما اراد المطاع
لكن لا مطلقا بل اذا كان مرضيا فلم يجب بتقييد المراد و
اجاب بجعل الامر معيارا ليفهم ان الاطاعة تحصيل المأمور به مطلقا
وهذا على اطلاقه غير مستقيم كما حقق فهذا الكلام من الشارح

العباد

رد لجواب الوجه الثالث ولو جعل رد الجواب الوجه الاول فله
ان يقول الامر ينفك عن الارادة لكن الاطاعة لحصول
المامور به مطلقا بل اذا كان مرضيا لا يخفى على المتامل ان
الواو في قوله ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور يحتمل ما
جرى بالحال حاصله انه كيف يكون الاطاعة لحصول الامور به
والحال انه يلزم ان يكون العبد الى آخره ولا يخفى ايضا ان الواو
في قوله ولو خالفه يحتمل ايضا الحال ويمكن ان يقال الامر
يعني ان الامر التكويني متعلق بكل تكوين ويكون كل الكائنات
موسطة لكن لا يلزم ان يكون متعلق هذا الامر مرضيا
للآمر كالكفر فانه متعلق الامر التكويني وليس بمرضي له تعالى
كما قال سبحانه وتعالى ولا يرضى لعباده الكفر واما ان الامر
متعلق يعني ان الامر الذي متعلق بشيء لو اوفى به المامور به
مات ولم يات به يعاقب فهذا الشيء لا يكون الا مرضيا له
سبحانه وهذا الشيء طاعة وتحصيله طاعة هذا تحصيل كلام
الشيخ من قوله الامر امران الى قوله واخالف الثاني فهذا الكلام
من الشيخ اشارة الى جواب وجه الاول من تمسك الاشاعرة المعتزلة
باتهم لو ارادوا من قولهم ان الارادة مدلول الامر انما مدلول
الامر التكويني مسلم لكن قولهم ان الشرور والمعاصي غير مامور بها غير
مسلم لان الامر التكويني عام شامل لجميع الكائنات وان الا

ما امر به

تبيين التكوين

الامر التشريعي مدلوله ‌الارادة وانما مدلول الامر ثم فهم ان مدلوله هو الطلب على وجه الرضا
ولذا لا يتعلق الا بالمرضي بالارادة فمعنا بالمس الا الطلب مطلق
سواء كان على وجه الرضا او لا فامعنا الخاص لا يستلزم معنا
العام واشارة الى جواب الوجه الثاني بان الرضا بما يريد العبد
وجب نعم اذا كان مرضيا له نعم واما اذا لم يكن مرضيا له فاراده
من العباد به غير حرام واجب بل ممنوع واشارة الى جواب الوجه
الثالث بان الاطاعة تحصيل مراد المطاع اذا كان مرضيا له
نعم لا مطلقا ولما علم من هذه التحقيقات ان الارادة ليست
نفس الرضا فاندفع الوجه الرابع الخ فبعض الشيخ من الكلام
دفع الوجوه باستدلال المعتزلة وفهم ان جواب وجه الاول
غير موجه اذ على هذا التحقيق الامر مطلقا لا يكون بدون الارادة
فتحقق الامر بدون الارادة في المثال المذكور غير محقق وقد جعله
سابقا كما لا مرية فيه فارجع اليه ولله در الشيخ المحقق بغمده الله
بغفرانه فانه لم يترك دقيقة من الدقائق والى مجموع هذه التحقيقات
اشرنا فيما وجدنا سابقا لانه خلاف المنصوص يعني لحفظ ظاهرها
لان الظاهر بحسب العرف واللغة ان يراد من المشتق ما ثبت له ماخذ
الاشتقاق لا من توحد ماخذ في غيره ولا ضرورة في صرفهما عن الظاهر
وهي عند ما صفة زائدة على العلم والارادة لا يشير الى ان
مجموع ليست غير العلم والارادة عند الفلاسفة فقوله عند الفلاسفة

دقائق التحقيق

أي هو الدارك لفهم المفهوم بالمفهوم فيكون بأحد الاشتقاق على
بأحد الاشتقاق ولكن ارجعهما الى العلم أي يعني ان جمهور
اهل الحق لما سمعوا ظواهر النصوص ولم يعدلوا عنها حكموا ان السمع
هو الذي يقوم به السمع الذي هو لو اسقط احساس الاصوات
فلم يعدلوا عن الظاهر الا لاستحالة في الصفة سبحانه بالمعنى الذي
يعبر عنه بالفارسية بشنيدن وقيام مبدأ الذي يعبر عنه بالفارسية
بشنوائي بعلم يستحيل قيام القوة التي فينا وهم يقولون ملكه القوة ومبدؤها
امر اراده ليس من هذا الحس ويعبرون بالعجز عن معرفة خصوصية و
كذلك البصر واجماع الظواهر لا يقتضي الا اثبات امر اراده يكون
مبدأ للاسماع وللابصار واما كون هذا الامر المراد من القوة
اماديه وليس مما اعتبر في مفهوم الاسماع والابصار كما قالوا في
الثناء من المعبر والبناء هو الكون من حسن الحروف والصوت واما
صدوره من جارحة اللسان فليس معتبرا في مفهومه فلهذا اطلق
فهم بامعادرس ولما اثنى الله سبحانه نبيه صلى الله عليه وسلم
واثنى زيد عمرو واما الفلاسفة فهم يقولون الاحساس لا يكون
الا بالقوى الجسمانية وهو سبحانه منزه عنها فاما السمع والبصر هو العلم
بالمسموع والعلم بالمبصر اعلم ان لك ان نسب ارجاع السمع
والبصر الى العلم في مبحث العلم الى الاشعري وفلاسفة الاسلام
ارجاعهما على مذهب الاشعري بمعنى انه ليس امر اراده السمع

السمع

بالسمع والبصر سوى العلم لان الادراك الاحساس لا يكون الا
بالجارحة وهو منزه عنها وبعد عدمية الاحساس ليس الامرية
العلم كما يقول به الفلاسفة والفرق بين الاشعري والفلاسفة
ان الاشعري قال بزيادة العلم على ذاته سبحانه والفلاسفة قالوا
بعينيته له تعالى فصل الاولى ان يقول لما ورد مثل هذا ان يقول
الاولى ان لا الحكم بكونهما صفتين زائدتين غير العلم كما ان الجمهور
من اهل الحق يحكمون بذلك ان لا الحكم بكون شيء منهما عين العلم
كما حكم به غيرهم بل يقال لما ورد الشرع بهما امنا انهما ثابتان له
سبحانه واما انهما غير العلم او عينه فلا ونفوض علمه الى
الله تعالى سبحانه الا انه علمك مما حققنا مذهب الجمهور من
اهل الحق معهم فادعى الاولوية ادعاء بلا شاهد ولا دعوى بلا شاهد
غير مسموع لان صفاته من العلم والقدرة وغيرها يعني ان
علمنا بالنسبة الى علمه تعالى جهل محض وقدرتنا بالنسبة الى قدرته
تعالى عجز محض واللائق ان لا يطلق اسم العلم والقدرة عليهما وكذا
سائر الصفات فلا يشبهه شيء من اي الصفات ولما كان
وجود الواجب تعالى عين ذاته لم يكن له ماهية كلي الى
الموجود الذي وجوده وتعينه زائد عليه يكون له ماهية كلية تكون
بانضمام التعين والوجود اليها موجودة فيكون له مشاركة في حقيقته
ممكنا كان او ممتنعا واما الموجود الذي يكون التعين والوجود عينا

بكونهما

فيه فلا يكون له حقيقة كلية يشترك غيره فيها والواحد من هذا
الفصل حاصله ان سبحانه لا تشخص لا نوع له فاذا لم يكن له مهية
نوعية لا يكون له مشارك في الماهية وقد يستدل عليه بانه
لو كان له مثل لكان الخ يعني يستدل على كون الواجب شخصا
لا نوع له بانه لو كان له سبحانه حقيقة نوعية مشتركة غيره فيها يشترك
لكان كل واحد شخصا منها ممتازا عن الآخر بمميز كالافراد
الشخصية للنوع الانساني مثلا واشتراك غير الواجب من الموجودات
للواجب في الحقيقة ليس الا اشتراك ممكن له فيها فالوجوب
والامكان ان كان من لوازم المهية المشتركة يلزم كون الواجب ممكنا
والممكن واجبا وان كان من لوازم المهية مع الخصوصية
بان يكون المميز او بعيده داخلا في الملزوم فيلزم كون الواجب
مركبا وانه محال فثبت انه سبحانه شخص لا نوع له وان لم يكن له اذا
نوع اي ان لم يكن له مثل هذه العبارة كلام الشارح باعتبار حصته
في الفرد فهذا الوجوب والامكان له تفصيل كما ستكشف في شرح
قوله والاول قد مر الاشارة الى دليله والاول
قد مر الاشارة الى دليله في نفي المثل وقد مر اعلم ان دليل
نفي المثل وقد مر سابقا بطريق الاجمال وتفصيله ان الذات
الاقدس الذي مصداق مفهوم واجب الوجود لو لم يكن شخصا لا
نوع له بل كان له نوع وكان له مشارك في ذلك النوع فذلك

فذلك المشارك اما واجب لذاته ولما كان وجوب الوجود خارج
عن حقيقة الواجب فيكون حقيقة كل فرد واحد من المشاركين في
وجوب الوجود مع امر مميز فيلزم تركيب المنافي للوجوب هذا
خلاصة دليل توحيد الواجب على ما قرره في موضعه واما
ممكن واستحالة هذا الشق قد حققت سابقا وقوله سابقا وان كان
لوازم المهية مع الخصوصية يلزم التركيب المنافي للوجوب صريح
في افادة استحالة كون الشريك ممكنا اشارة الى استحالة كون
الشريك واجبا وان كان اشارة الى دليل توحيد الواجب كان
اشارة الى مدعاه ايضا فيتم قوله والاول قد مر الاشارة اليه
والى دليله ويستدل عليه بانه لو تعدد الخ يعني ان مجموع
الواجبين موجود ممكن اما كونه موجودا فلان الكل الذي جميع اجزائه
موجود موجود البتة هذا الدليل على تقدير كون وجود الكل عين وجود
الاجزاء ظاهر اما على تقدير كونه غيرها فمحل تامل فلما اكتفوا بهذا
القدر علم ان مرادهم بكون الكل موجودا كونه موجودا بوجود الاجزاء
او مع ذلك يتم الترديد الذي ذكروا وكذلك علم بهم استحالة
الشق الثاني في الترديد هذا واما امكانه فلاحتياجه الى جزء الذي هو غيره
والاحتياج معلوم الامكان واما الثاني والثالث فلان مبناهما
كون الواجب معلولا للغير يعني ان المراد من المجموع معروض الهيئة
الاجتماعية هو ليس الا نفس الواجبين فمعلولية المجموع لا باعتبار

الاجزاء اما ذاته واجزاء مادي واجب فيلزم كون الواجب معلولا
فلا لم ليس وجه لزوم كون الواجب معلولا احال فهمه الى الناظر
فقال فتامل هذا هو المجموع لكن اعلم ان سيدنا والمحقق المجدد
الهروي رحمه الله لما رجعه واسعه ادعى ان امكان الكل غير امكانات
الاجزاء او وجود الكل غير وجودات الاجزاء واستدل عليه
ان المجموع المركب من الواجبين ممكن وليس اجزاؤه ممكنا حتى يكون
امكان المجموع مجموع امكانات الاجزاء وكذا جميع الممكنات
الموجودة المسلسلة موجودة ممكنة وامكانه ليس امكانات
الاجزاء لان شركة امكان الكل هو احتياج الكل وشركة
امكانات الاجزاء هو احتياجاتها فلم يكن امكان الكل
هو امكانات الاجزاء فاذا كان امكان الكل مغايرا لامكانات
الاجزاء كان وجود الكل مغايرا لوجودات الاجزاء ثم افاد
ان احتياج الكل الى الاجزاء لم لا يجوز ان يكون اثر الامكانات
الاجزاء وحكم كل المجموع قد يخالف حكم كل الافرادي في احاجته
بانه يخالفه حكم كل المجموع للكل الافرادي في المركب الغير الحقيقي
لا يكون الا ان يكون مجموع احكام الاجزاء احكام الكل لا ان
يفيد الكل حكما غير مجموع احكام الاجزاء فان ذلك لا يكون الا
في المركب الحقيقي لا يخفى عليك ان حاصل ما افاده الاستاد انه
اذا افاد الشيء اثرا وشيء اخر اثرا اخر فاذا ائتلف منهما

امر ثالث بالمعا غير حقيقي بان لم يقع تغير في هويتهما فيهما بانضمام
مع الاخر فيهما فالحكم هذا المجموع مجموع الاثرين وهذا الحكم لم يكن
بشيء من الجزئين واذا تركب امر من هذين الشيئين تركيبا
حقيقيا بان تغيرت هويتهما فالاثر الثالث بواسطة هوية
المجتمعة لكل واحد من هذين الشيئين لا ينفي بعد اجتماعهما
فيحصل للكل اثر غير مجموع الاثرين كما في مجموع
امكانات الاجزاء امر غير حقيقي فحكمه مجموع احتياجات
الاجزاء ليس الا فاحتياج الكل لا يجوز ان يكون حكمه واثره
زايدة هذا خلاصة كلامه لا يذهب على المتامل حق التامل
ان الامكان هو عدم استحالة الوجود والعدم وامكان
الكل ليس نفس امكان الشيء من الاجزاء سواء لم يكن
منهما ممكنا كما في المركب من الواجبين او كان بعضها ممكنا
كالمركب من الواجب والممكن او كان كلها ممكنا في سلسلة الممكنات
ممكنات واما جميع الامكانات كما في سلسلة الممكنات المعروضة
فلا منع من ان يكون امكان الكل وكل ممكن لامكانه يحتاج
الى غيره في وجوده فبعض ممكنات يحتاج الى الفاعل
فحسب كالعقل الاول بالنسبة الى الواجب وبعضها
محتاج الى غير الفاعل ايضا فامكان كل مركب بسبب الاحتياجه
المناسب بحاله فامكان كل جزء بسبب الاحتياجه

في جميع امكانات الاجزاء بالنسبة الى الكل من حيث الكل
وسبب لجميع احتياجات الاجزاء وسبب لاحتياج
الكل الى الاجزاء ايضا والحاصل ان الامكان مفهوم
كلي وهو كما يصدق على كل واحد من افراده يصدق على
المتعدد من افراده ايضا فامكانات الاجزاء
امكان والامكان باعتبار تحققه في ضمن كل مصداق يقتضي
احتياجا مناسبا لما يتصف بمصداقه فالامكان المتحقق
في ضمن جميع الامكانات يقتضي احتياجا مناسبا للموصوف
بجميع الامكانات وهو الكل المجموعي والاحتياج المناسب له
نوعان احدهما احتياج بلا واسطة وهو احتياج الى الاجزاء
وثانيهما احتياج بواسطة وهو الاحتياجات القائمة بالاجزاء
فمجموع الامكانات لكونه مركبا غير حقيقي حكمه جميع احتياجات
الاجزاء ولكونه مصداقا للامكان والامكان يقتضي احتياجا
مناسبا بمفهوم الموصوف بمصداقه حكمه احتياج موصوفه
الذي هو الكل المجموعي الى اجزائه فمجموع الامكانات يقتضي
احتياجا موصوفه الى اجزائه بلا واسطة واحتياجه الى ما
يحتاج اليه اجزاؤه بواسطة فعلى ما حققنا لا يتم ما افاده
من ان حال الكل المجموعي للكل الافرادي في المركب الغير
الحقيقي لا يكون الا ان يكون جميع احكام الاجزاء احكام الكل فحاصل

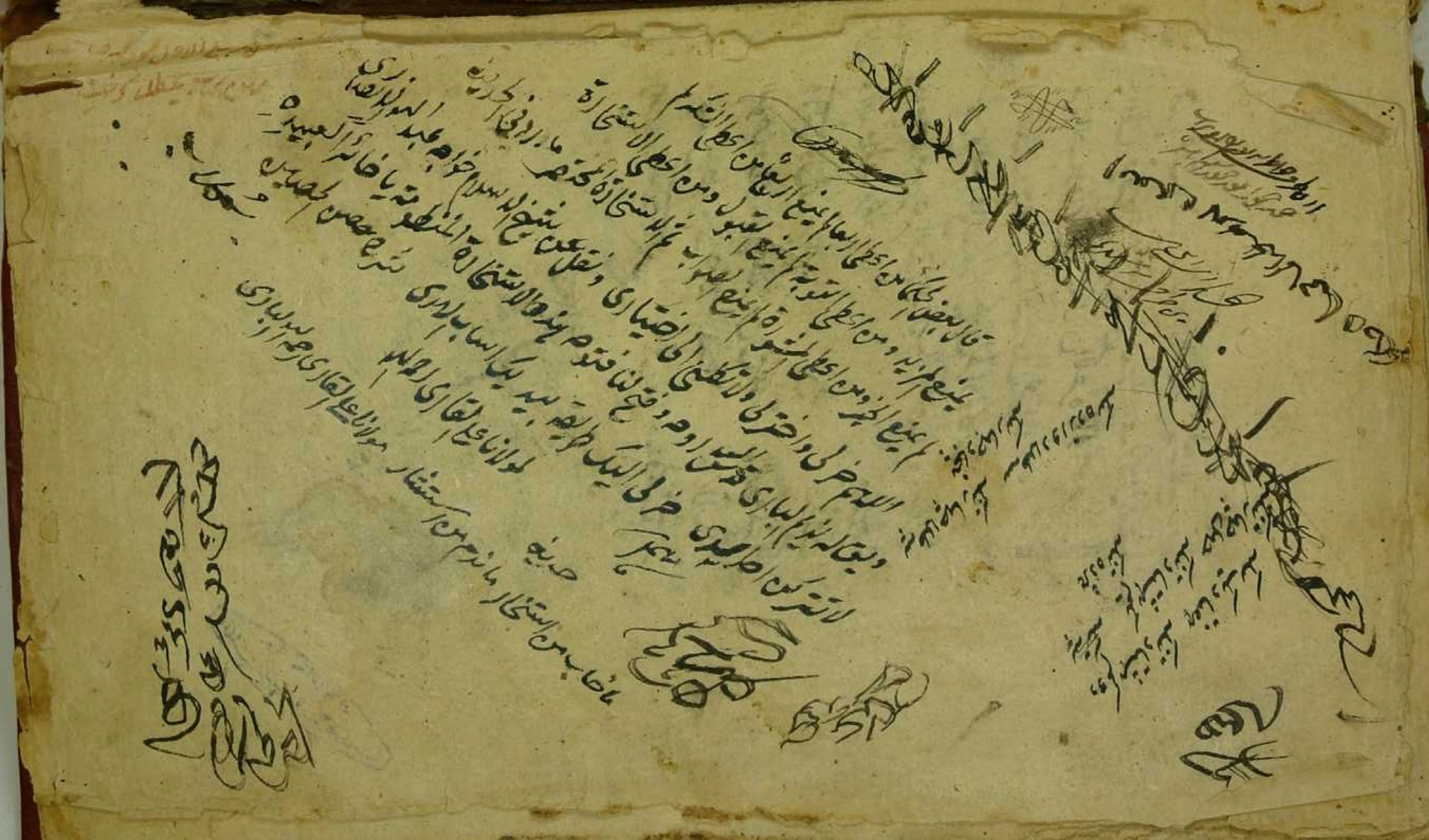
فحاصل ما كتبنا ان مجموع الامكانات لكونه مركبا غير حقيقي حكمه
جميع احتياجات الاجزاء المركب الغير الحقيقي الذي يكون كل
جزء من اجزائه مصداقا لطبيعة مقتضية لحكم كذا يقتضي ما
بمصداقه اذا كان ذلك المركب ايضا مصداقا لتلك الطبيعة
الحكم كان حكمه مع مجموع تلك الاحكام حكما مناسبا لذلك
المركب ثم لا يعقل ان الكل المجموعي بالنظر الى ما افاده الا
تفاوت حاله بالنسبة الى اجزائه باعتبار الوجود وهذا التفاوت
لا يلحق بحال المركب الاعتباري والجواب باعتبار اصطلاح
الحكماء بان الحكم ما يتفرع على الوجود وليس كذلك وما قلنا في الحكم
لا في الحال مطلقا ليس بمرضي مما لا يخفى مع انه رحمه الله لما
سلم ان الاحتياج من متفرعات لكن لحقوق الامكانات
وبهذا القدر جعل الاحتياج من جملة الاحكام فيفهم انه يكفي
في كون الشيء متفرعا على الوجود ان يكون من متفرعات لحقوق
ولا شبهة في كون الوجود من متفرعات لحقوق الوجود لا
ان الشيء ما لم يجب لم يوجد الناقد البصير في الآية
اعلم ان الشارع لو قال لا اله الا الله سوا الله بعد فهو دليل صريح
تسوغ لنا ان نتوقف فيه لان كل ما اخبر به حق ثم لو قال لو
كان سوى الله خالق لزم كذا او لكفى بهذا القدر وبهذا القدر
عنايه من الله تعالى لنا ان هذا معقول المعنى فهذا الى الظهر

والوجود

[illegible]

المعقولة فكما ان هذا الكلام لو وقع من غير الشارع لم يكن دليلا
تاما لاشعاره الى بطلان الملازمة ونفي التالي ومآله فيكون اشارة
الى الدليل ولا دليلا تاما فكذا مع وقوعه من الشارع ثم لا يذهب
عليك ان كلمة الا في هذه الآية للصفة بمعنى الغير الا للاستثناء
لان الا للاستثناء المتصل يجب ان يكون المستثنى فيه متعينا
للدخول في المستثنى منه والمنقطع يجب ان يكون عدم الدخول فيه
متعينا وههنا ليس من الطرفين غير متعين لان الالهة
جمع منكور والمراد منه يكون بعضا غير معين والبعض المعين الذي
هو الله غير متعين دخوله ولا عدم دخوله فيه فلا يصح الاستثناء
بكلا قسميه فتعين ان الا للصفة لا للاستثناء والا لو كان
للاستثناء فيكون ملزوم الفساد الالهة التي مستثنى منه الله تعالى
فيلزم من انتفاء اللازم انتفاء الالهة متعددة يكون الله مستثنى
وانتفاء متعددة بمعنى آلهة دخل فيها الا الله فلم يثبت التوحيد واما
اذا كان الا للصفة فيكون الملزوم آلهة موصوفة بكونها غير الله
فيلزم من انتفاء اللازم انتفاؤها فبمعنى احتمال كون الآلهة غير
الله بكون واحد منها غير الله تعالى معه فالمجموع آلهة غير الله تعالى
معارضة الكل للجزء ومعلوم ان مقدم الشرطية اللزومية
اذا كان مقيدا بالقيد فللقيد مدخل في اللزوم والقيد ههنا كون
الالهة غير الله تعالى ومن نظر بالنظر الدقيق يجد ان كون آلهة غير الله

الله باعث للفساد وتعدد الآلهة من غير ضم الله لا دخل له
في الفساد فيصير حاصل المعنى على تقدير الصفة لو كان آلهة غير الله
يلزم الفساد وانما عبر بالجمع لان الكفرة كانوا مشغولين بعبادة
الاصنام وبعضهم كانوا يعبدون غير الاصنام الشمس كا
لشمس وغيرها على انه يجوز ان يكون المراد لو كان فيهما آلهة كان
كل واحد منهم غير الله كما مر عموم يلزم الفساد و بالنظر الى كل
واحد فالمقدم المعروض احتمال كل واحد واحد مع الله سبحانه
والتالي كون لزوم الفساد بالنسبة الى كل واحد واحد فثبت
التوحيد قطعا ومما حققنا من ان مقدم الشرطية اللزومية اذا كان
مقيدا يظهر وجه آخر لامتناع الاستثناء لانه لا دخل
لاستثناء الله تعالى من الالهة في لزوم الفساد بل المستثنى



قال بعض [illegible] من اعطى الدعاء لم يمنع الاجابة ومن اعطى الاستخارة [illegible]

لم يمنع المزيد ومن اعطى التوبة لم يمنع القبول ومن اعطى الاستخارة [illegible] ذكره

لم يمنع الخير ومن اعطى المشورة لم يمنع الصواب ثم الاستخارة [illegible]

اللهم خر لي واختر لي ولا تكلني الى اختياري ونقل عن شيخ الاسلام [illegible]

[illegible] فتح لنا [illegible] الاستخارة المنظومة [illegible]

لا تترك من اصحابي [illegible] اليك [illegible] الاسباب [illegible] شرح حصن الحصين

لمولانا علي القاري رحمه الله

صحيح

ما خاب من استخار ما ندم من استشار مولانا علي القاري رحمه الله الباري